

جمهورية مصر العربية
دار الإفتاء المصرية

موسوعة

السياسة الشرعية

مصنفات السياسة الشرعية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين

المجلد الرابع

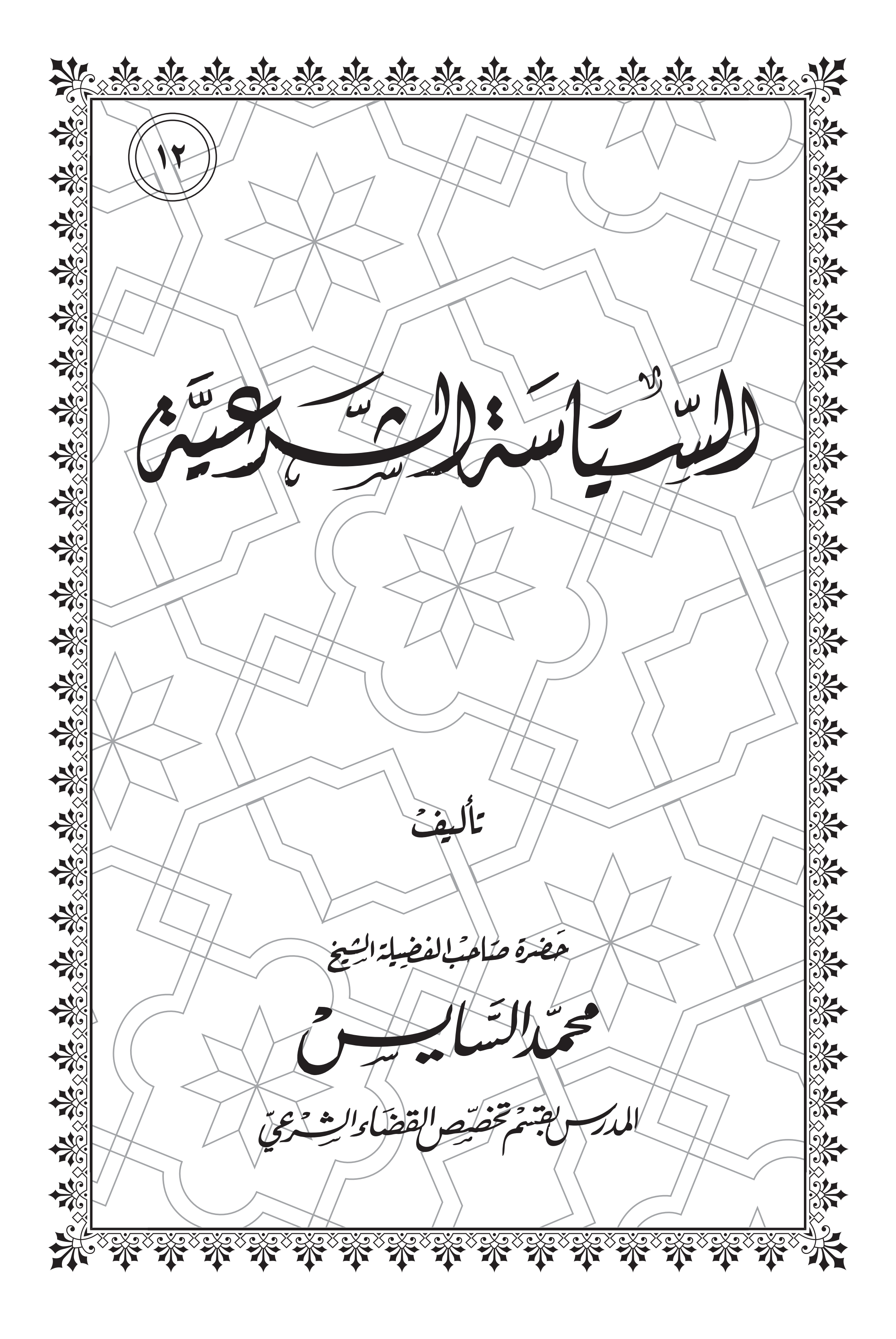
تصدير
أ.د/ شوقي علام
مفتي الديار المصرية

اختيار وتقديم
أ.د/ محمد كمال إمام
أستاذ الشريعة الإسلامية
بكلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية
٢٠٢١م

رقم الإيداع بدار الكتب ٩١٠٢/ ٢٠١٨

بسم الله الرحمن الرحيم



١٢

السياسة الشرعية

تأليف

حضرة صاحب الفضيلة الشيخ

محمد السايس

المدرس بقسم تخصص القضاء الشرعي

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهاج

السياسة المالية الشرعية

أساس وضع الضرائب. ما يجوز فرضه وما لا يجوز. الموارد المالية الدورية: الزكاة، العشر، الجزية، الخراج، الموارد المالية غير الدورية:

العشور «الجمارك»، الغنائم، الفيء، الركاز والمعادن.

الأموال التي لا يُعرف لها مالك من التركات التي ليس لها وارث، واللُّقَطة، وغير ذلك، جباية الإيراد ومصارفه، بيت المال في الحكومة الإسلامية. مقارنة ذلك بالنظم المالية في العصر الحاضر.

السلطات في الإسلام: الفصل بينها أو جمعها، مقارنة ذلك بما في الحكومات الحاضرة.

السياسة التنفيذية. الشريعة والسياسات الصالحة لحفظ الآداب والصحة والأمن والحرية. ما تقبله الشريعة من القوانين التي تُسن لذلك: كالتسعير، ومنع الاحتكار، ووجوب ما يحتاج إليه من المعارف والصناعات وغيرها، والتعزير بأنواعه. أمثلة لما وقع من ذلك في عهد الرسول والصحابة والتابعين. الحسبة في الإسلام. نظامها. سلطة متوليها، ما يتولاه من الأعمال في العبادات، والآداب والأخلاق، والمعاملات: كالإلزام في الجمعة، والصلاة مع الجماعة، ومنع الكذب والخيانة، ومصادرة ما يفسد الأبدان والعقول والأخلاق والأعراض والأموال، ومنع الغش في الطعام والشراب والدواء، ومراقبة المكاييل والموازين والمقاييس، وسك النقود، وصنع المعادن، والتعامل في الأسواق ...إلخ. أمثلة لما كان من ذلك في الصدر الأول وعقوبة مرتكبيه. شمول الحسبة للكثير من أعمال فروع الحكومة العصرية، مقارنة بين الحسبة ونظام النيابة في العصر الحاضر.

السياسة القضائية: مكانة القضاء. سلطة القاضي. صلة القضاء بالحكام. الدعاوى. أقسامها. دعاوى الحقوق. دعاوى التهم. طرق الحكم البينات. أقسامها. مواطنها. شهادة الرجال. شهادة النساء. شهادة الصبيان. شهادة غير المسلم. شهادة العدل وغيره. تحليف الشهود والتفريق بينهم. الحكم بالتواتر. الاستفاضة. خبر الواحد. القرائن. اعتبار الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه لها. اليمين: مواطنها. أقسامها. النكول. اليد وأقسامها. الإقرار بالقول والكتابة. القيافة. الفراسة. أمثلة من فراسة مشهوري القضاة والحكام في مختلف العصور. القرعة وكيفيتها. مواطنها. علم القاضي. آراء العلماء فيه. ولاية المظالم. نظامها في الإسلام. صلتها بالقضاء. مقارنتها بما يقابلها من نظام الحكومات الحاضرة.



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم ملهم الصواب ومذلل الصعاب، ونستعينك ونستهديك، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهدِ الله فلا مضِلَّ له، ومن يضللْ فما له من هاد، ونصلي ونسلم على صفوةِ الخلق وسيدِ المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعدُ، فهذه كلمات في موضوعات من علم السياسة الشرعية، وضعتها وفق منهاج الدراسة للسنة الثانية من قسم إجازة القضاء الشرعي.

والله َأسألُ أن يجنبني الزلل، ويوفقني إلى خير العمل، إنه سميع الدعاء مجيب النداء.



السياسة المالية الشرعية

تمهيد

حاجة الدولة إلى المال ليست بحاجة إلى فضل بيان؛ إذ على الدولة أن تقوم بما نِيط بها من توطيد الأمن في ربوعها، وتأمين البلاد من العدوان عليها، ونشر الثقافة بين أبنائها، وإصلاح طرق مواصلاتها، وري أرضها، وإقامة العدل بين الناس فيها، إلى غير ذلك من كل ما تقتضيه الحياة فيها من غايات مادية أو معنوية، داخلية أو خارجية، ولا يتسنى لها القيام بهذه المهام الجسيمة إلا بالمال، فكان حتمًا مقضيًّا على كل فرد تقله أرض الدولة وتظله سماؤها أن يساهم بجزء من ماله حسب طاقته ويساره في سداد نفقات هذه المرافق العامة والمصالح المشتركة؛ وبذلك تتمكَّن الدولةُ من القيام بواجباتها وتحقيق غاياتها، وجليٌّ مما تقدَّم أن الدولة تقومُ في هذا المضمار بعمليتين:

الأولى: جمع المال من أفراد الرعية. الثانية: توزيعه والإنفاق منه على المصالح المشتركة، ومجموعهما هو السياسة المالية، فالسياسة المالية للدولة هي تدبير مواردِ الدولة ومصارفها على وجه يكفل سدَّ النفقات التي تتطلبها المرافق العامة والمصالحُ المشتركة بدون إرهاق للأفراد، ولا تضييع لمصالحهم الخاصة، ولا تكون هذه السياسةُ عادلةً إلا إذا بُنِيَت على قاعدة العدالة والمساواة في كل من الجمع والتوزيع، أما العدالة في التحصيل فتتحقق بأمور:

١- ألا يُطالَبَ أحدٌ بغير ما وَجَبَ عليه.

٢- ألا يُفْرَضَ على شخص إلا ما يحتملُه، وتتَّسع له طاقتُه، وتستدعيه الضرورة.

٣- أن يكون ما يؤخذ من كل شخص متناسبًا مع درجة يساره؛ بمعنى أن تكون الفريضة بنسبة معينة من الدخل الذي يتمتع به في ظل الدولة.

أما العدالـة في التوزيع فتتحقق بمراعاة جميع المصالـح على قدر أهميتها، فلا تراعى مصلحة دون أخرى، ولا يقدم المهم على الأهم، لا وكس ولا شطط، ولا إفراط ولا تفريط.

ومن تتبع الشريعة الإسلامية مصادرها ومواردها، نصوصها ومعانيها، كلياتها وجزئياتها، يرى أنها عُنِيت بالشؤون المالية أيما عناية، ووضعت لها سياسة حكيمة رشـيدة عادلـة في مواردِها ومصارفِها، لم تـدَعْ ناحيةً من تلـك النواحي إلا وفَّتها حقَّها وأعطتها حظَّها، وإنك لواجِدٌ في كتاب الله وسُـنَّة رسـول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفيما خلَّفه لنا المجتهدون من الثروة الفقهية الغنية أعدلَ الشـهود على صدق ما قلناه، وصواب ما قدمناه، وفيما يلي بيان الموارد المالية الإسلامية:

أولًا: ضريبة الأموال المنقولة: زكاة النقدين وعروض التجارة والسوائم.

ثانيًا: ضريبة الأرض الزراعية من الخراج والعشر ونصف العشر.

ثالثًا: ضريبة الأشـخاص التي تؤخذ من الذميين، وهي الجزية، ولا يبعد أن يعتبر من هذا الباب زكاة الفطر، فإنها واجبة بسبب شخص يمونه ويلي عليه، غاية الأمر أنه لم تجرِ العادة بدفعها إلى بيت المال.

رابعًا: العشور، وهي الرسوم التي تؤخذ على الواردات إلى البلاد الإسلامية والصادرات منها «الجمرك».

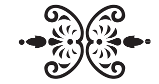
خامسًا: خمس الغنائم، وخمس ما يعثر عليه من الركاز والمعادن.

سادسًا: تركة من لا وارث له أصلًا، أو لا وارث له غير أحد الزوجين، ومال اللقطة، وكل ما لم يعرف له مالك، وكل مال صولح عليه المسلمون.

هـذه أبواب الإيراد المالي للدولة الإسـلامية، وبعضها ثابتٌ أصلُه بالكتاب والسـنة كالزكاة والعشـر والجزيـة والغنائم، وثبـت بعضها باجتهـاد الصحابة في صدر الإسـلام كالخراج والعشـور، ولكل باب منها أحكام تفصيلية مبسـوطة في كتب الفقه. ولا تحْسَـبَنَّ أن حصر الموارد المالية في هذه الأبواب السـتة يقتضي

منْعَ الأئمة وأولي الأمر من فرض ضريبة اقتضتها حاجة ملحَّة، فليس في نصوص الشريعة وقواعدِها ما يحرِّم على ولي الأمر فرض الضرائب العادلة إذا دعت الحاجة إلى المال.

وقد جاء في تبصرة الحكام لابن فرحون في باب السياسة الشرعية: أنه إذا احتاج الإمام إلى المال لسدِّ نفقات بعض المصالح العامة، فله فرْضُ ضريبةٍ على الناس يستوفي منها هذا المال[1]. وكل ما توصي به الشريعةُ الحكامَ والأئمةَ ألا يرهقوا الرعية بفرض ضرائبَ لا حاجةَ إليها ولا تتطلبها المصالحُ العامة، وسنقتصر في بحث هذه الأبواب على ما تتَّضح به عدالةُ السياسة المالية الشرعية في مواردِها ومصارفِها.



(١) [لم نقف عليه في تبصرة الحكام. تحقيق].

أساس وضع الضرائب

الضريبة: فريضة من المال تجبيها الدولة أو السلطات المحلية من رعيتها القاطنين في ديارها على قدر يسار كل مكلف لتمكينها من أداء المرافق العامة التي تضطلع بها.

وللباحثين في أساس فرض الضريبة رأيان:

الرأي الأول مبنيٌّ على نظرية العقد الاجتماعي في نشأة الدولة؛ وحاصل هذه النظرية أن البشر عندما اعتزموا نبذ العزلة والاستعاضة عنها بعيشة الجماعة، تعاقدوا على أن يتنازل كلُّ فردٍ عن قسط من استقلاله الفطري، وجانب من حرياته الطبيعية، وعهد الفرد بما تنازل عنه إلى هيئة حاكمة، وأساس الضريبة عند هؤلاء تراضي الأفراد وتعاقدهم على أن يؤدِّيَ كلُّ واحد منهم للحكومة جزءًا من ماله في مقابلة قيامها بحماية الأجزاء الباقية وتمتعه بماله وحقوقه في ظلِّ هذه الحماية، فالضريبةُ في رأي هؤلاء معاوضة أساسها التراضي، واختلفوا في التكييف القانوني لهذا العقد، فصوَّره بعضُهم بأنه عقد بيع، فالفرد يشتري من الدولة بجزء من ماله المتاع بسائر أمواله والأمن عليها.

ورأى فريق آخر أنه عقد إجارة، فإن الدولة تصطنعُ خدماتٍ ومرافقَ للرعية، والرعية تدفع إليها الضريبة أجر هذه الأعمال.

وثالث يرى أنها عقد تأمين؛ فالشخص عندما يدفع الضريبة يؤمِّن بقسط من ماله على باقيه.

وقد فنَّد العلماء هذا التصويرَ في وجوهه الثلاث، فإن المبادلة كما يفهمها الناس ويتعاملون بها لا تكون إلا بموازنة البدلين، هذا ما يشهد به الحسُّ، ويقضي به العقل والطبع. والموازنة بين الضريبة التي هي أجرة أو ثمن وبين الخدمة التي تؤديها الدولة، هذه الموازنة متعذرة أو مستحيلة؛ إذ كيف نقيس مقدار النفع الذي يجنيه كل فرد من مرافقَ غيرِ قابلةٍ للتجزئة كصون النظام العام، أو بث الأمن في

ربـوع الدولـة، أو من مرافقَ غيـرِ ظاهرةِ النَّفع المباشـر لدافع الضريبـة كالتمثيل السياسـي، علـى أن تطبيق هـذا التصوير يفضي إلـى أفْدَحِ الظلم، فـإن الطبقات الفقيرة أشدُّ افتقارًا إلى خدمات الدولة وأكثر انتفاعًا بمرافقها من الطبقات الغنية. فنظرية البدل أو الإجارة تقتضي منطقيًّا أن يحمل الفقير عبئًا من الضريبة أكبر من الغنـي، وأمَّا تصويـره عقد تأمين فخطأ من قِبَل أنه لو كان كذلك لكانت كل مهمة الدولـة صيانـة الأمـن، والأمر على خلاف ذلـك، فإنها كما تعمل على اسـتتباب الأمـن وحمايـة الأفـراد تقوم بخدمات أخـرى ماديـة ومعنوية، وأيضًـا فإن عقدَ التأميـن يقتضـي التعويض عند وقوع الضَّـرر بالمؤمَّن، والدولـة وإن كانت تقومُ بزجـر الجاني وعقابـه وتعمل لصون الأمن، فإنها لا تلتـزم بتعويض المجني عليه بحال من الأحوال.

الـرأي الثاني: أن أسـاس فـرض الضريبـة ما للحكومـة بمقتضـى وظيفتها مـن الولايـة العامـة التي تخولهـا حق إلـزام الأفراد بدفـع جزء من مالهـم لتقوم بمصالحهم، فالضريبة في رأي هؤلاء فرض إلزامي تفرضه الدولة على الأفراد بما لها من السلطان الذي كسبته بالتزامها تدبير المصالح العامة.

وقـد تبيـن مما تقـدَّم أنـه لا خـلافَ في أن الأفـراد ملزمون بدفـع الضريبة، وإنمـا الخـلاف في منشـأ اللزوم؛ فعلـى الرأي الأول المنشـأ التزام الشـخص في نظيـر قيام الحكومـة بمصالحه وحماية ماله، وعلى الرأي الثاني منشـأ هذا اللزوم إلزام الحكومة بما لها من السـلطان باعتبارها مسـؤولةً عـن تأمين الأفراد وتدبير مصالحهم، وأيًّا ما كان فالحكومة لها حق جباية الضريبة من الأفراد، ولا أثر لهذا الخلاف.

أما أسـاس وضع الضرائبِ في الشريعة الإسـلامية فيتبين من استقراء حكمة تشـريع المـوارد الماليـة التي نطق بهـا القرآن، وحدَّثتنـا بها السُّـنة، وجرت على ألسـنة المجتهديـن حين اسـتنبطوا ما لم يَـرِدْ في الكتاب ولم تَرِدْ به سُـنَّة، والذي يؤخذ من النصوص الواردة في شـأن الموارد المالية ووجهة النظر التي أبانها كبار

الصحابة في اجتهادهم وشوراهم، أن الأساس الذي بُنِيَت عليه هذه الموارد هو توفير ما تتطلبه المصالح العامة من النفقات، وتأمين أرباب الأموال على أنفسهم وأموالهم، وتحقيق ما تقضي به الوحدة الاجتماعية من التضامن والتعاون، وهذه أسس تنتظم رعاية كل المصالح وتتفق وقواعد العدل، فالضرائب في نظر الشارع واجبات أُلْزِمَ بها الأفراد في نظير حقوق يتمتعون بها، وإليك نبذة مما ورد في كل باب من أبواب الإيرادات المالية تكشف النقاب عن الأسس التي بُنِيَت عليها هذه الموارد:

ففي الزكاة يقول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ويقول: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤، ٢٥]، ويقول في مصارف الزكاة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. بينت هذه الآيات أن الزكاة إنما فرضت لأمور:

(١) سد خلة المحتاجين من الفقراء والمساكين.

(٢) حماية الأغنياء وتأمينهم على أنفسهم وأموالهم من أضغان المعوزين وأطماعهم؛ لأن المحاويج إذا لم يكن لهم من مالِ ذوي اليسار نصيبٌ، كانوا خطرًا عليهم وعلى أموالهم.

(٣) صون المجتمع، وحفظ كيانه، وتحقيق التعاون والتساند بين جميع أفراده، ففي الزكاة تطهير النفس من دنس الشُّح والبخل والطمع والدناءة والقسوة على الفقراء والبائسين، وما يتصل بذلك من الرذائل، وفيها تزكية النفس وتنميتها، وغرس الخلق الفاضل فيها، وتعويدها على السخَاء والكرم والمروءة وعلو الهمة، وبالجملة فإنها تحيي في النفس أصول الفضائل، وتستأصل منها شأفة الرذائل.

(٤) تمكن الدولة من إنشـاء وصيانة المرافق العامة التي يستغلها الأغنياء في سبيل تزكية أموالهم وتنميتها والمحافظة عليها.

(٥) وفي الصَّـرف إلـى المؤلفة قلوبهـم رجاء تأييدهم واتقـاء كيدهم، وإلى الغزاة في سـبيل الله المقاتلين للأعـداء والذائدين عن الدين والوطن ما يوحي بأنَّ من أغراض الزكاة تمكينَ الحكام من القيام بما عُهد إليهم من الدفاع عن العقيدة، والدعوة إليها بالترغيب في الإسلام من طريق نشر محاسنه، ومقاومة الدعاية ضده بدحض الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام.

(٦) وفي فـكِّ الرقاب منها إزاحة لكابوس الرق عنهـم وإعادة لنعمة الحرية عليهم، وفي قضاء دين المدين العاجز عن الوفاء حتى لا تضيعَ الثقة بين المتداينين ويبقى التعاون بين الأفراد، وفي ذلك توجيه للأئمة أن يرقوا بالمجتمع إلى مستوى يتذوق الكلُّ فيه طعمَ الحرية، ويشعرون بالعزة والكرامة النفسية، فإن الرقَّ إهدارٌ للآدمية، والدَّيْنُ هَمٌّ بالليل وذلٌّ بالنهار.

والجزية وجبت على غير المسـلمين كما وجبت الزكاة على المسـلمين في مقابل تمتعهم بحقوقهم وأمانهم على أنفسهم وأموالهم؛ لأن أهلَ الكتاب استفادوا بعقد الذِّمة أن يكون لهم ما للمسلمين، فهم ينتفعون بمرافقِ الدولة العامة كما ينتفع المسـلمون، ثم هم لا تجبُ عليهم الزكاة الواجبة على المسـلمين؛ لأنها وجبت على وجه العبادة وهم ليسـوا أهلًا لها لعدم الإسـلام، فأوجب الله عليهم الجزية بدلًا من الزكاة الواجبة على المؤمنين؛ ولهذا تسقط الجزية بالإسلام، فهي كسائر المـواردِ الإسـلامية واجبة في نظير حق، يدلُّ على ذلـك أن أبا عبيدة بعدما صالح أهل الشـام وجبى منهم الجزية والخراج، ثم بلغه أن الروم قد جمعوا له، واشـتدَّ الأمرُ عليه وعلى المسلمين، كتب إلى الولاة الذين خلفهم في المدن أن يردوا إلى أهلها ما جُبِيَ منهم، وطلب منهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قـد بلغنا ما جُمِـعَ لنا من الجموع، وإنكم قد اشـترطتم علينـا أن نمنعكم، وَإِنَّا لا

نقدر على ذلك، ورددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم»[1].

وأما الخراج، فقد ضرب على الأرض التي أُقِرَّ الكافر عليها وتُرِكت في يده، كما وجب العشر ونصفه في الخارج من أرض المسلم، وجبت كلها بصفة المؤنة للأرض، فإن مؤنة الشيء ما به بقاؤه، وبقاء الأرض بأيدي ملاكها يستغلونها وينتفعون بها موقوف على جهود عظيمة تقوم بها هيئات شتى، فالجيوش وظيفتها دفع العدوان على أرض الوطن، ومنع العدو من الاستيلاء عليها، وفي ذلك بقاؤها على أملاك أربابها، وصلاحيتها للزراعة والاستثمار مرهون بشق الأنهار، وتعبيد الطرق، وبناء الجسور، ثم هم لا ينتفعون بما تخرجه إذا لم تعين الدولة من يأخذ على أيدي المعتدين، ويحفظ الأمن، ويصون النظام، وبما أن هذه الهيئات مسخرةٌ لمنفعة أربابِ الأملاك، وجب أن تكون كفايتهم ونفقاتهم في غلات الأرض وخراجها. قال في كشف الأسرار بيانًا لكون كلٍّ من العشر والخراج يجب مؤنة للأرض: «لأن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى الحين الموعود، وسبب بقائه هو الأرض، فإن القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها، كما وجب على الملَّاك مؤنةُ عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الأراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين؛ لأنهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الأعداء، فوجب الخراج للمقاتلة كفايةً لهم ليتمكنوا من إقامة النصرة، والعشر للمحتاجين كفاية لهم؛ لأنهم هم الذابون عن حريم الإسلام معنًى، كما قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يوم بدر: «**إنما تنصرون بضعفائكم**»[2]، فكان الصرف إليهم صرفًا إلى الأرض وإنفاقًا عليها»[3].

---

(١) [الخراج لأبي يوسف ص١٥٣. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٤/ ٢٣٦ رقم ٢٥٩٤، والترمذي ٤/ ٢٠٦ رقم ١٧٠٢، والنسائي ٦/ ٤٥ رقم ٣١٧٩، وأحمد ٣٦/ ٦٠ رقم ٢١٧٣١. تحقيق].

(٣) [كشف الأسرار ٢/ ٣٥٤. تحقيق].

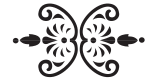
والعشـور التي تؤخذ في البلاد الإسلامية على عروض التجارة الواردة إليها والصـادرة منها أساسـها تبادل المعاملـة المتماثلة بينها وبين غيرهـا من البلدان، والمسـاواة بين التجار وأموالهم في المعاملة بالبلاد الإسلامية وغيرها، فقد كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب يقول: «إن تجارًا من قِبَلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر»، فكتب إليه عمر: «خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر»[1].

وأمَّا الغنيمة التي يحرزها المسلمون بالقتال، فقد فرض الله خمسها لمصلحة عامة بينتها آية الأنفال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ الآية [الأنفال: ٤١]، وفي تخصيص هذا الخمس لمن سمى الله رعايةً للمصلحة العامة وتزكية لنصيب الغانمين حتى لا يحقد عليهم الضعفاء والمحاويج.

وما يؤخذ من الركاز في المعادن يصرف في مصارف الزكاة التي مرجعها إلى المصلحة العامة كما علمت.

وأما أخـذ كلِّ مـالٍ لا وارث له، ومـال اللقطة، ومـالٍ لا يعرف لـه مالك، فأساسه أن الغُرم بالغُنم، وأن كل مال لا يستحقه مالك خاص، فالمصلحة العامة أحقُّ به، كما أن من لا يجد نفقة ولا منفقًا فنفقته في بيت مال المسلمين.

وهكـذا ترى أن أسـاس جميع المـوارد الإسـلامية هو تكوينُ مـالٍ للدولة تتمكن به من الوفاء بتعهداتها، والقيام بواجباتها لمنفعة العامة ومصلحة الجميع.



(١) [الخراج ص١٤٩. تحقيق].

ما يجوز فرضه وما لا يجوز

جباية الضرائبِ من الأفراد فيها استيلاء على جزء من مالهم، وحرمان لهم من التمتع به، وهذا الحرمان إنما رخص فيه لأن الضرورة قضت به؛ إذ لا يمكن القيام بالمصالحِ العامة بدونه.

وبما أن الضرورات تقدر بقدرها، يجب ألا يتجاوز بالضريبة القدر الضروري، وأن يراعى في تقديرها وطرائقِ تحصيلها ما يخفف وقعها؛ ولذلك وضع علماء الاقتصاد في العصور الحديثة قواعدَ للضرائبِ أصبحت المقياس الذي تقاس به صلاحية الضريبة، وسلامة النظام المالي برمته، وسميت دستور الضرائب.

القاعدة الأولى: العدالة، وهي أن يكون اشتراك كل مكلف في نفقات الدولة متناسبًا مع يساره أي بنسبة الدخل الذي يتمتع به في ظل الدولة. الثانية: اليقين، ومعناها أن الضريبة التي تُفرض على كل فرد يجب أن تكون واضحةً معلومةً حقَّ العلم من حيث موعد الدفع، وكيفيته، ومقدار ما يدفع بحيث لا ينفذ إلى شيء من ذلك شك.

الثالثة: الملاءمة، ومعناها أن الضريبة يجب ألا تُجبى إلا في أكثر الأوقات ملاءمة للمكلف، وبالكيفية المتيسرة له أكثر من غيرها.

الرابعة: الاقتصاد، ومعناها الاقتصاد في نفقات الجباية، فتفضل الضرائب التي تقل نفقات جبايتها على الضرائب التي تكثر نفقات جبايتها حتى يكون الفرق بين ما يخرج من خزائنِ المكلفين وما يدخل في خزائنِ الدولة أقلَّ فرق مستطاع، وإلى هذه القواعدِ الأربعة أضاف بعض العلماء قواعدَ أخرى؛ بعضها متفرع عنها، وبعضها مكمل لها.

وأهم هذه القواعد أن كل ضريبة يجب ألا تقعَ إلا على الدخل لا على رأس المال، وعلى صافي الدخل لا على جملة الناتج لتكون الضريبة من ثمرة المال،

ولا تكون من عوامل نقص أصله، حتى قال بعضهم: «ما يؤخذ من الثمرة ضريبة، وما يؤخذ من الأَصل سلب ونهب»، وأن الضرائب يجب ألا تمس الدخل الضروري لحياة المكلف، فالحدُّ الأدنى للمعيشة يجب أن يُعفى من كل تكليف، ومنها وهو مكمل لشرط العدالة ألا تبلغ الضرائب من الجسامة حدًّا يغري الثروة بالهروب والاختفاء، وألا تستغرق الضريبة كل الدخل حتى لا يشعر المكلف بأنه إنما يعمل لغيره فيقل نشاطه.

والناظر في الضرائبِ الإسلامية يتبين أن هذه القواعدَ متحققة فيها، فإنها مشروطة بشروط اقتصادية عادلة روعي فيها التوفيق بين مصالح الأفراد الخاصة والمصلحة العامة، فقاعدةُ العدالة مراعاةٌ في جميع المواردِ الإسلامية، ففي الزكاة والعشر، ونصف العشر الواجب مقدار نسبي لا فرقَ بين مال ومال، ولا فرد وفرد، فما دون النصاب عفو، وما بلغ النصاب يؤخذ منه الواجب بنسبة معينة، وفي الجزية لا يؤخذ من أحد إلا ما يناسب ماليته ودرجة يساره، وفي الخراج يجب أن يُراعى ما تخرجه الأرض وما يطيقه أهلها.

روى القاضي أبو يوسف عن عمرو بن ميمون قال: «بعث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حذيفةَ بن اليمان على ما وراء دجلة، وبعث عثمانَ بنَ حنيف على ما دونه، فأتياه، فسألهما: كيف وضعتما على الأرض؟ لعلكما كلفتما أهل أرضكما ما لا يطيقون، فقال حذيفة: لقد تركت فضلًا، وقال عثمان: لقد تركت الضِّعف ولو شئت لأخذته، فقال عمر عند ذلك: أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لَأَدَعَنَّهُمْ لا يفتقرون إلى أمير بعدي»(١).

وكذلك روعي في المواردِ الإسلامية أن يكون مقدار الواجب وموعد الدفع وكيفيته معلومًا يقينًا لا يتسرب إليه شك، ألا ترى أن الشارع جعل موعد أداء الواجب حين يحول الحول على المال في الزكاة والخراج، وعلى الشخص في

(١) [الخراج ص٤٧. تحقيق].

الجزية ويوم الحصاد في العشر ونصفه، وجعل الأداء موكولًا إلى رب المال في الأموال الباطنة؛ لأن في عدها على صاحبها واستقصائها حرجًا وإضرارًا به، فوكَّل إليه أداءها بوازع من دينه، وجعل لولاة الأمور تحصيل سائر الأموال لصرفها في مصارفها على أن يراعوا في التحصيل ما يقضي به الرفق والعدل.

قال القاضي أبو يوسف في كتاب «الخراج» يخاطب أمير المؤمنين هارون الرشيد: «وتقدم إلى من وليت ألا يكون عسوفًا لأهل عمله، ولا محتقرًا لهم، ولا مستخفًّا بهم، ولكن يلبس لهم جلبابًا من اللين يشوبه بطرف من الشدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو يحملوا ما لا يجب عليهم»(١).

وأما الملاءمة والاقتصاد فتقتضيهما المصلحة العامة التي يترسمها الشارع وينشدها أينما وجدت، فإن تعاليم الإسلام تقضي بالتوفيق بين مصالح الأفراد ومصالحِ الدولة بما يتيسر لذلك من أسباب، وفي هذين الشرطين هذا التوفيق المنشود، والشروط التكميلية التي أضافها بعض العلماء إلى هذه القواعدِ تجدها أيضًا متحققة فيما جاء به التشريع الإسلامي، فاشتراط أن تكون الضريبة في نماء المال وثمرته، وبعبارة أخرى في صافي الدخل لا في أصل المال، هذا الشرط مراعًى في كل الموارد الإسلامية، فمن شروط الزكاة أن يكون المال الذي تجب فيه ناميًا، وأن يحول عليه الحول؛ لأن ذلك مظنة إنتاجه وإثماره، ومظنة لأن يكون أداء الزكاة من ثمرته لا من أصله.

ولا يجبى الخراج إلا من أرض أمكن زرعها، بل قال الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لا يجبى إلا من أرض مزروعة، أما إذا ترك زرعها ولو مختارا فلا يؤخذ منها الخراج كما سيأتي(٢)، وإنما شرط زرعها أو إمكان زرعها لتكون الضريبة من ثمرتها ونمائها، وفي العشر أو نصف العشر الواجب من نفس الثمرة، والمقصود

(١) [الخراج ص١٢٠. تحقيق].
(٢) [المنتقى شرح الموطأ ٣/ ٢٢٤، الأحكام السلطانية للماوردي ٢٣٢. تحقيق].

من هذه الشرائط ألا يرهق صاحب المال، وأن تكون الضريبة من ثمرة ماله لا من أصله.

ولما كان أهم مقاصدِ الإسلام الإصلاحية هداية الناس إلى العدل والفصل في أمر المال ليكفي الناس شر ذلة الفقر، تتابع الخلفاء والأمراء والعلماء على نصح العمال بالرفق بالرعية في جباية الأموال وتحصيلها، وقد سمعت آنفًا ما قاله عمر بن الخطاب لعامليْهِ: حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف، وقرأت خطاب أبي يوسف لأمير المؤمنين هارون الرشيد، وكتب الحجاج إلى عبد الله بن مروان يستأذنه أخذ الفضل من أموال السواد، فمنعه من ذلك، وكتب إليه: «لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبقِ لهم لحومًا يعقدون بها شحومًا»[1]. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أحد عماله الماليين: «إن محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثَ هاديًا ولم يُبْعَثْ جابيًا»[2].

وقد كان العدل في الضرائب الإسلامية وإحاطتها بالشرائطِ الاقتصادية من أقوى الأسباب التي ساعدت المسلمين على فتح البلدان وتثبيت أقدامهم فيما فتحوه، وجمعت حولهم قلوب رعاياهم؛ لأن الفرس والرومان كانوا قد أرهقوا الناس بالضرائبِ الفادحة، وحمَّلوهم فوق ما يطيقون، ولم ينصفوا مالكًا ولا زارعًا، وفيما دار بين أبي عبيدة وأهل الشام لما أمر أن يرد عليهم ما جُبِيَ منهم، فَرَجَوُا النصر للمسلمين، دليلٌ على ما كانت تكنه صدورهم، وما كانت ترهقهم به الإمبراطورية الرومانية، وعلى أن المسلمين أنقذوهم، وخففوا عنهم هذا الإرهاق.



(١) [الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٣١. تحقيق].
(٢) [الخراج ص ١٤٤، البداية والنهاية ٩/ ٢١٣. تحقيق].

الموارد المالية الإسلامية

تنقسم الموارد المالية التي يتكون منها إيراد بيت مال المسلمين إلى قسمين: موارد دورية يجبى منها الإيراد في مواعيدَ معينة من السنة، وهي: الزكاة، والخراج، والعشر، والجزية، وموارد غير دورية ليس لجبايتها وقت معين؛ لأن أسبابها غير متكررة، لا تدور بدوران الزمن، بل تكون جبايتها مرهونةً بوقت وجود أسبابها، وهي: الجمارك، والغنائم، والفيء، والمعادن، والركاز، والتركات التي لا وارثَ لها ومال اللقطة، وكل مال لم يعرف له مستحق معين، وهذا التقسيم يشبه التقسيم الحديث لموارد الدولة، فإنهم قسموها إلى قسمين أيضًا: موارد عادية، وهي التي من شأنها أن تتكرر وتتجدد في مواقيتَ متوالية كضريبة الأرض الزراعية وعوائد الأملاك، وموارد غير عادية، وهي التي لا تُكرر، بل تجب في مواعيدَ غير منتظمة، وقد تدعو إليها الضرورة من وقت لآخر لسداد عجز في نفقات الدولة، ومن أمثلة هذا القسم عندهم الأملاك التي تؤول إلى الدولة لانقطاع الوارث.

وسنبين فيما يلي ما شرعه الإسلام في كل مورد من الموارد السالفة، مكتفين ببيان النظريات العامة والأحكام الكلية تاركين التفاصيل والتفاريع لمواضعها من كتب الفقه.



الزكاة

فرضت على المسلمين بعدة نصوص في الكتاب الكريم منها قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١]، ووردت في السُّنة عدة أحاديث قررت فرضيتها، وفسرت المجمل من آياتها، وأبانت حكمها والسر في تشريعها، ففي حديث قواعدِ الإسلام عد إيتاء الزكاة من الدعائم الخمس التي بُنِيَ عليها الإسلام، وفي حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «**أتى رجل من بني تميم رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فقال: يا رسول الله، إني ذو مال كثير وذو أهل ومال وحاضرة، فأخبرني كيف أصنع؟ وكيف أنفق؟ فقال رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **تخرج الزكاة من مالك؛ فإنها طُهْرة تطهرك، وتصل أقرباءك، وتعرف حق المسكين والجار والسائل**»(١)، وقد جاءت السنة ببيان النصاب الذي به يعتبر الممول غنيًّا مكلفًا بالزكاة، ومقدار الواجب في كل نصاب، ووقت الوجوب، وشروطه، ومن أشهر ما ورد في ذلك كتابه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى عمرو بن حزم(٢).

والزكاة أنواع ثلاث: زكاة الأموال وتشمل الذهب والفضة وعروض التجارة والسوائم، وزكاة الزروع والثمار، وصدقة الفطر، أما زكاة الزروع والثمار وهي العشر فيما لا مؤنة فيه، ونصف العشر فيما فيه كلفة، فتجب كما علمت بصفة كونها مؤنة؛ ولذا لا يختلف العلماء في وجوبها في الخارج من أرض الصبي ومَنْ في معناه، وأما صدقة الفطر فهي وإن كانت عبادة، إلا أن فيها معنى المؤنة؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أدوا عمن تمونون نصف صاع من بُرٍّ ...**»(٣) الحديث،

---

(١) [أخرجه أحمد ١٩/ ٣٨٦ رقم ١٢٣٩٤، والطبراني في الأوسط ٨/ ٣٣٨ رقم ٨٨٠٢. تحقيق].

(٢) [أخرجه عبد الرزاق ٤/ ٤ رقم ٦٧٩٣، والحاكم ١/ ٥٥٢ رقم ١٤٤٧، وابن حبان ١٤/ ٥٠١ رقم ٦٥٥٩، والبيهقي ٤/ ١٤٩ رقم ٧٢٥٥. تحقيق].

(٣) [أخرجه الدارقطني (٣/ ٦٧، رقم ٢٠٧٨) بلفظ: عن ابن عمر قال: «**أمر رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون**». وقال: "رفعه القاسم وليس بقوي، والصواب

وتعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعِلِّية ما منه الاشتقاق، ولأن فيها معنى المؤنة لم يشترط فيها الأهلية الكاملة، فتجب في مال الصبي متى بلغ نصابًا، أما زكاة الأموال، فيقول الحنفية: إنها عبادة محضة[1]، ولأنها كذلك لا تجب في مال الصبي والمجنون لعدم التكليف كما لا تجب عليهما الصلاة اتفاقًا، ويرى الأئمة الثلاثة[2] أنها ليست عبادة محضة؛ بل هي حقٌّ مالي تعلق بها حقُّ العبد على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [المعارج: ٢٤، ٢٥]، وقوله في مصارفها: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ ﴾ [التوبة: ٦٠]، وأصل اللام للاختصاص؛ فإذا دخلت على من هو من أهل الاستحقاق أفادت الملك، وعن هذا قالوا بوجوبها في مال الصبي والمجنون؛ اعتبارًا بسائر الحقوق المالية التي تجب في مالهما كمهور النساء، ونفقة العبيد، والدواب، والعشر، والخراج، والخلاف مبسوطٌ في كتب الفقه، فلا نطيل بذكره.

ثم لكل نوع من أنواع المال نصاب: فنصاب الذهب[3] عشرون دينارًا، ونصاب الفضة مائتا درهم، وعروض التجارة تُقَوَّم بأحدهما، ونصاب الإبل السائمة خمس، والغنم أربعون، والبقر والجاموس ثلاثون، وسيأتي عند الكلام على العشر بيان نصاب الزروع والثمار.

وقد اعتبر الشارع النصاب الذي بَيَّنَّا مناط الغنى واليسار، فما دونه عفو لا يؤخذ منه زكاة، وشرط لاستحقاق الزكاة من كل نصاب من هذه الأموال شرائط كلها ترجع إلى زيادة اليسار وتوفير النماء؛ حتى تكون الزكاة من ثمرة المال لا من أصله، وحتى لا تأتي عليه الصدقة، فمن ذلك أنه شرط في المال المزكى أن

موقوف". وأخرجه البخاري (٢/ ١٣١، رقم ١٥١١) بلفظ: "**فرض النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدقة الفطر -أو قال: رمضان- على الذكر، والأنثى، والحر، والمملوك صاعا من تمر، أو صاعا من شعير**". فعدل الناس به نصف صاع من بر. تحقيق].

(١) [المبسوط ٢/ ١٦٦، وتبيين الحقائق ص٣٠٧. تحقيق].

(٢) [شرح الرسالة ١/ ٤٠٣، والحاوي ٣/ ١٥٢- ١٥٣، والشرح الكبير ٧/ ١٥٠. تحقيق].

(٣) [في الأصل: فنصاب الزكاة. تحقيق].

يكـون ناميًا؛ على معنـى أن يكون قابلًا للزيادة ومُعدًّا لها، سـواء أكان هذا بأصل الخلقـة كالنقـود أم بإعداد مالكه كعـروض التجارة، ومن ذلك اشـتراطه حولان الحول؛ لأنه لما لم يمكن تعلق الوجوب بحقيقة النماء لخفائه واضطرابه وإمكان الجحود والإنكار فيه، كان لا بد من تقدير مدة تكون مظنة للنماء غالبًا، وأقل مدة لهـذا عادة هي الحول؛ ولذا قـال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»[1]، والمعنى فيه ما قدمنا؛ إذ النماء في السوائم بالسِّمَن والدَّرِّ والنسل، وفي غيرها بزيادة قيم السـلع، والحول مظنة لذلك؛ لاشـتماله على الفصول الأربعة، ولذلـك تأثير في تغير الأسـعار واختـلاف الرغبات، وتأثير اختـلاف الفصول في السِّـمَن والدَّرِّ والنسل ظاهر لا يحتاج إلى بيان، وكذلك اشترط الشارع أن يكون النصـاب فاضـلًا عن حوائجه الأصلية؛ لأن القدر المعد لسـدِّ هـذه الحاجات لا يتحقق به يسار ولا يستغل، وفي الأخذ منه إجحاف به وإعنات له.

واشترط في الماشـية أن تكون سائمة ترعى الكلأ في أكثر السنة؛ لأنه بالسوم تقـل مؤنتها، ويتوفر دَرُّها ونسـلها، فيكـون أداء الزكاة من نمائهـا، ثم إن المقدار المفـروض أداؤه زكاة لهذه الأموال منه مقرر منه نسـبي، فالمقرر زكاة السـوائم، ففي خمس من الإبل شـاة، وفي العشر شـاتان، وفي ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة، وفي أربعين مسن أو مسنة، وفي أربعين شاة شاة، وفي مائة وإحدى وعشرين شاتان ... إلـى آخر المنصـوص عليه في كل نوع منها، والنسـبي زكاة الأموال والزروع، ففـي الذهـب والفضة وما يقوم بهما من عروض التجارة ربع العشـر، وفي الزروع والثمار نصف العشـر إذا احتمل المالك مؤنة سـقيها بأن سقيت بالروافع والعشر إذا لم يحتمل مؤنة سـقيها كما لو سقيت بالمطر. ومن هذا يتبين أن الشارع راعى في الزكاة وشـرائط اسـتحقاقها ومقدار المستحق منها ما يتفق ودستور الضرائب، وما يوفق بين مصلحة المالك والمصلحة العامة.

---

(١) [أخرجه أبو داود ٣/ ٢٤ رقم ١٥٧٣، والترمذي ٣/ ١٦ رقم ٦٣١، وابن ماجه ٣/ ١٢ رقم ١٧٩٢، والدارقطني ٢/ ٤٦٧ رقم ١٨٨٧. تحقيق].

ولعلك تقول: قد سبق أن علماء الاقتصاد يوجبون أن توضع الضريبة على صافي الدخل لا على جملة الناتج ولا على رأس المال، ولكنَّ الشريعة الإسلامية أوجبت ربع عشر كل المال المملوك للمكلف، سواء في ذلك رأس المال وثمرته المستفادة في أثناء الحول، فكيف يقال مع ذلك: إن الشريعة راعت في الزكاة ما يتفق وقواعد الاقتصاد.

ولدحض هذه الشبهة نقول: الغاية متحدة، والاختلاف في الوسيلة الموصلة إلى هذه الغاية، ولا عبرة باختلاف الطرق والوسائل إذا اتحدت الغايات والمقاصد، بيان ذلك أن الغرض من جعل الضريبة على صافي الدخل إعفاء الحد الأدنى للمعيشة من الضريبة وعدم المساس برأس المال، وألا يرهق المكلف بضريبة تستأصل كل الغلة أو تستنفد أكثرها، وهذا بعينه ما قصد إليه الشارع الحكيم بفرض ضريبة يسيرة من جملة الأصل والربح في مال نامٍ مر عليه عام كامل يستغل غير مرة، والمشاهد أن المال في يد التاجر يقلبه في الأسواق ويشتري به السلع ويبيعها طيلة عام يربح في الأحوال العادية مثله، وإذن فالمفروض فيه شرعًا جزء يسير يخرج من صافي الربح قطعًا، والمفروض أن الأمم التي تضع الضرائب على أساس الدخل ترفع النسبة إلى أضعاف أضعاف نسبة الزكاة، فمآل الأمر أن غاية الجميع تحقيق العدالة بألا يقتطع من رأس المال شيء حتى لا تأكله الصدقة، فرأى علماء المالية أن أوضح المسالك إلى ذلك أن ينظر إلى صافي الغلة، فإنه حينئذ يتعين عدم المساس برأس المال، ولا شك في استقامة هذا السبيل، إلا أنه عند التنفيذ والجباية نصطدم بعقبات وعراقيلَ يصعب تذليلُها، فإن ذلك يستدعي إحصاءً دقيقًا لا يتيسر لكثير من الخاصة فضلًا عن العامة.

لذلك سلكت الشريعة سبيلًا سويًّا لا عوج فيه ولا أَمْتًا، فجعلت المفروض نسبة ضئيلة من جملة المال المملوك، وهو ظاهر منضبط لا حرج في العلم به، والعادة قاضية بأن هذا القدر يخرج من النماء، وهو بالنسبة إليه قليل غالبًا.

الخراج

الخـراجُ في لغة العرب: الكِـرَاء والغلة، ومنه قولـه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**الخراج بالضمـان**"، ومعناه غلة العبد للمشـتري؛ لأنه في ضمانه، ومنـه قوله تعالى: ﴿**أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَـرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ**﴾ [المؤمنون: ٧٢]، وقولـه: ﴿**فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا**﴾ [الكهف: ٩٤]، والمقصود به هنا ما وضع علـى رقاب الأرض من حقوق تُـؤدى عنها، وذلك أن الأرض الزراعية من حيث الضريبة الموضوعة عليها نوعان:

أرض يجب فيها عشر ما يخرج منها أو نصف عشره، وتسمى أرضًا عشرية.

وأرض يجـب فيهـا مقـدار معين من المـال يوظف عليها باعتبار مسـاحتها أو الخـارج منها، وتسـمى أرضًا خراجية، وما يؤخذ منهـا خراج، فإن كان تقديره باعتبار المسـاحة فهو المسمى خراج وظيفة، وإن كان تقديره باعتبار الخارج فهو المسمى خراج مقاسمة.

ومنشـأ التقسـيم إلى عشـرية وخراجية اختلاف صفة اليـد الموضوعة على الأرض وقت فرض الضريبة، فإن كانت اليد التي عليها في مبدأ فرض الضريبة يد مسـلم كانت عشـرية؛ لأنه مخاطب بقوله تعالى: ﴿**وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ**﴾ [الأنعـام: ١٤١]، وقد جاء في السـنة بيان هذا الحق بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**ما سـقته السـماء ففيـه العشـر، وما سـقي بغرب أو داليـة ففيه نصـف العشـر**"(١)، فيكون المفروض عليه في أرضه الزراعية مقدارًا نسـبيًّا معينًا بالنصوص، ليس لأحد حقٌّ التدخـل في تقديره بعدما تولى الله تقديره بنفسـه؛ لذلـك وقع الإجماع على أنه لا يجوز الزيادة فيه ولا الحط منه.

---

(١) [أخرجه البخاري ٢/ ١٢٦ رقم ١٤٨٣، والترمذي ٣/ ٢٢ رقم ٦٣٩، وأبو داود ٣/ ٤٦ رقم ١٥٩٦، وابن ماجه ٣/ ٣١ رقم ١٨١٦، والنسائي ٥/ ٤١ رقم ٢٤٨٨، وأحمد ٢/ ١١٤ رقم ١٢٣٩. تحقيق].

أما إذ كانت اليد التي على الأرض في مبدأ فرض ضريبتها يد غير مسلم، فلا يُخاطب ذو اليد عليها بالآية الكريمة؛ لأن غير المسلمين لا يخاطبون بفروع الشريعة، فلا يفرض عليها ما قضت به النصوص، ولا يسوغ تركها بدون فرض ضريبة عليها؛ لأنها لا بد للأرض من مؤونة يكون بها بقاؤها وصلاحها واستثمارها.

ولهذا جعل للإمام أن يفرض عليها خراجًا حسبما يراه، فالخراج من الأرض الخراجية في نظير العشر من الأرض العشرية، غير أنه للفارق الذي بيَّنَّاه عد العشر أو نصفه من الزكاة وصرف في مصارفها، وعُدَّ الخراج من الفيء وصرف في مصارفه؛ ولهذا قالوا: لا يوضع الخراج ابتداءً على أرض في يد مسلم، ولا يوضع العشر أو نصفه ابتداءً على أرض في يد كافر، وعن هذا قال الحنفية: العشر مؤونة فيها معنى العبادة، والخراج مؤونة فيه معنى العقوبة. وقالوا: لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم؛ لتنافي الوصفين[1]، وقال الأئمة الثلاثة: يجمع بينهما لأنهما حقان مختلفان ذاتًا؛ فإن العشر مؤونة فيها معنى العبادة، والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة، ومحلًّا؛ فإن العشر في الخارج والخراج في الذمة، وسببًا؛ لأن سبب العشر الأرض النامية بالخارج تحقيقًا، وسبب الخراج الأرض النامية به تقديرًا ومصرفًا، فمصرف العشر الفقراء، ومصرف الخراج المقاتلة، وقد تحقق سبب كل منهما، ولا منافاة بين الحقَّيْن، فيجبان كوجوب الدين مع العشر والخراج[2].

وقد علمتَ مما تقدَّم أن العشر ثابتٌ بالنَّصِّ، وأما الخراج فإنما ثبت في الشريعة الإسلامية بالاجتهاد، وأول إمام اجتهد في فرض الخراج أميرُ المؤمنين عمر بن الخطاب حينما استولى على سواد العراق عنوة، فقد استشار الصحابة

(١) [بدائع الصنائع ٢/ ٥٧، وتبيين الحقائق ٣/ ٢٧٥، ودرر الحكام ١/ ٢٩٧، والبحر الرائق ٥/ ١١٨. تحقيق].

(٢) [الأم ٧/ ١٥١، والحاوي الكبير ٣/ ٢٥٣، والكافي في فقه الإمام أحمد ١/ ٤٠٣، والمغني ٣/ ٢٩، والذخيرة ٣/ ٨٧. تحقيق].

فيما يفعله بالأرض المغنومة، وقد كانت السنة الجارية قسمة الأرض بين الغانمين أخذًا من عموم قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ الآية [الأنفال: ٤١]، ومن سنته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ حينما فتح الله عليه أرض خيبر، فقد قسمها بين الغانمين، ثم تركها بأيدي أهلها يزرعونها بجزءٍ من الخارج على سبيل المزارعة لأرضهم والمساقاة لنخيلها وأشجارها، فلم يكن ما يأخذه منهم خراجًا.

وإليك ما دار بين الصحابة في هذه المسألة من حوار يميط اللثام عن وجهة النظر التي أملت عليهم سياسة الخراج: قال القاضي أبو يوسف في كتاب «الخراج»: «لما قدم على عمر بن الخطاب جيشُ العراق من قِبَل سعد بن أبي وقاص، شاور أصحاب محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها، وأراد[1] أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين، فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء، ما هذا برأيٍ، فقال عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدي بلد، فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كَلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ، وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم وأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟! فكان عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ لا يزيد على أن يقول: هذا رأي، قالوا: فاستشر، فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا، فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأي عمر، فأرسل إلى عشرة من الأنصار؛ خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا

(١) [كذا بالأصل والصواب ما جاء في كتاب الخراج: وأرادوا. تحقيق].

حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي وفيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق، قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين، قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن كنت ظلمتهم شيئًا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعًا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتُجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم، فقال: قد بان لي الأمر، فَمَنْ رجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها ويضع على العلوج ما يحتملون؟ فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف، وقالوا: تبعثه إلى أهم من ذلك؛ فإن له بصرًا وعقلًا وتجربةً، فأسرع إليه عمر وولاه مساحة أرض السواد»[1].

وروى أبو يوسف عن محمد بن إسحاق عن الزهري «أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استشار الناس في السواد حين افتتح، فرأى عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك، وكان رأي عمر أن يتركه ولا يقسمه، فقال: اللهم اكفني بلالًا وأصحابه، ومكثوا في ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك، ثم قال عمر:

(١) [الخراج ٣٥- ٣٦. تحقيق].

إني وجدت حجة في كتاب الله قال تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [الحشر: ٦] حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها، ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، ثم قال: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحشر: ٨]، ثم لم يرضَ حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩]، فهذا فيما بلغنا -والله أعلم- للأنصار خاصة، ثم لم يرضَ حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]، فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم، فقد صار الفيء بين هؤلاء جميعًا، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه»[1] اهـ.

ومن ذلك تعلم أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يترك العمل بآية الغنيمة في سورة الأنفال عالمًا بأنها شرع لازم لا خِيَرَة فيه، ولم يخالف عمل الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في خيبر عالمًا بأنه فريضة محتمة لا يتحول عنها؛ بل فهم أن الأمر في الغنائم للإمام يضعها حسبما تقضي به المصلحة على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾ الغنائم ﴿قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١].

(١) [الخراج ص٣٧. تحقيق].

فالإمام مخير في الغنيمة بين أن يقسمها أو يتركها، إن قسمها فإمامه في ذلك كتاب الله ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم ... ﴾ الآية [الأنفال: ٤١]، وعمدته ما فعله الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ بخيبر، وإن تركها فسنده في ذلك أولًا: آية الفيء في سورة الحشر، وثانيًا: عمل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ حينما فتح مكة عنوة، فقد تركها لأهلها ولم يضع عليها خراجًا، وثالثًا: قرار مجلس الشورى الذي عقده عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ لهذه المسألة بعد الحوار والمجادلة، وقد أصبح سنة متبعة في كل أرض يظهر عليها المسلمون ويقرون أهلها عليها. وما يكون لنا أن نتخيل أن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ يطرح الكتاب وينبذ السنة وينزع إلى رأيه المصادم لهما وهو الداعية إلى التمسك بهما والتشبث بأهدابهما، لا يفزع إلى الرأي إلا إذا أعيته الحيل، وعجز عن العثور عن النص، وكل ما في الأمر أنه فهم الأمر على التخيير بعمل الإمام بوحي المصلحة وحسبما تدعو إليه الحاجة، والتخيير كما يكون بالصيغة كما في قوله تعالى في شأن الأسارى: ﴿ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ [محمد: ٤] يكون بغيرها كما في مسألتنا هذه، فإن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وهو أعلم المخلوقات بكتاب ربه قد قسم أرض خيبر على من عينهم الله في آية الغنيمة من سورة الأنفال، وهو يعلم قطعًا ويقينًا آيات الفيء التي أنزلت عليه من قبل في شأن بني النضير في سورة الحشر، وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ وهو من تعلم فقهًا وعلمًا نزل باجتهاده القرآن وسارت بذكره الركبان، قد ترك القسمة وترك الأرض باقية في عقبه إلى يوم الدين، وهو يعلم يقينًا وقطعًا آية الغنائم وعمل الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ في خيبر.

ولا نعقل بعد هذا إلا أن الأمر في الغنائمِ موكولٌ إلى الإمام يعملُ فيها حسبما تقضي به المصلحة، وأنه مخيَّر بين القسمة وترْكِها، وأنه لا تعارضَ بين ما فعله الرسولُ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وبين ما عمله عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ؛ لأن رائد الجميع تحقيق المصلحة، فإن الشريعة الإسلامية بُنيت على جلب المصالحِ ودرء المفاسد، قال ابن قدامة المقدسي في «المغني»: من الفقهاء من يقول: إن الأرض التي تفتح عنوة تصير وقفًا على مصالحِ المسلمين بنفس الاستيلاء عليها؛ لاتفاقِ الصحابةِ

عليه، وقسمةُ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيبر كان في بدء الإسلام وشدَّة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعيَّنت المصلحة بعد ذلك في وقف الأرض، فكان ذلك هو الواجب[1]. وقال العلامة أكمل الدين صاحب «العناية» في باب الغنائم وقسمتها تعليقًا على قول صاحب «الهداية»: «وإذا فتح الإمام بلدةً عنوة فهو بالخيار؛ إن شاء قسمه بين الغانمين كما فعل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بخيبر، وإن شاء أقرَّ أهله عليه ووضع عليهم الجزيةَ، وعلى أراضيهم الخراجَ كما فعل عمر بسواد العراق بموافقة من الصحابة، ولم يُحْمَدْ من خالفه، وفي كلٍّ من ذلك قدوةٌ فيتخير، وقيل: الأولى هو الأول عند حاجة الغانمين، والثاني عند عدم الحاجة ليكون عدةً في الزمان الثاني»: «ولقائل أن يقول: لا نُسلِّمُ أن واحدًا من الصحابة بل أكثرهم يصير قدوة على خلاف ما فعله رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ إذ لم يصل إلى حد الإجماع. والجواب عنه من وجهين: أحدهما أن فعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا لم يعلم أنه على أي جهة فعله، يحمل على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة، وحينئذ لا يستوجب العمل لا محالة، فإذا ظهر دليل الصحابي جاز أن يعمل بخلافه، والثاني أنه على تقدير أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ فعل ذلك وجوبًا، فإن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فعل ما فعل مستنبطًا من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ [الحشر: ١٠] بعد قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الحشر: ٧]، فيكون ثابتًا بإشارة النص، وهي تفيد القطع، فيكون الواجب أحدهما يتعين بفعل الإمام كما في خصال الكفارة، ففعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحدهما، وفعل عمر الآخر»[2]. وقد كان ما فعله عمر خيرًا للمسلمين، وعونًا لهم على صيانة مصالحهم وحماية بلادهم، قال القاضي أبو يوسف في كتاب «الخراج»: «والذي رأى عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرَّفه الله ما كان له في كتابه من بيان توفيقًا من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت

(١) [المغني ٣/ ٢٣. تحقيق].

(٢) [العناية شرح الهداية ٥/ ٤٧١. تحقيق].

الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جَمْعِ خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم؛ لأن هذا لو لم يكن موقوفًا على الناس في الأعطيات والأرزاق، لم تُشحَن الثُّغورُ، ولم تقْوَ الجيوشُ على السير في الجهاد، وَلَمَا أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة، والله أعلم بالخير حيث كان»[1]. اهـ.

وقد راعى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ العدل والرفق بالرعية فيما وضعه من الخراج على سواد العراق؛ إذ اختار أن يكون الخراج وظيفة معلومة على مساحة معلومة، قال أبو الحسن الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»: «كان السواد في أول أيام الفرس جاريًا على المقاسمة إلى أن مسحه ووضع الخراج عليه قباذ بن فيروز... وكان السببُ في مساحته -وإن كان من قبلُ جاريًا على المقاسمة- ما حُكي أنه خرج يومًا يتصيد، فأفضى إلى شجر ملتَفٍّ، فدخل فيه الصيد، فصعد إلى رابية يشرف منها على الشجر ليرى ما فيه من الصيد، فرأى امرأة تحفر في بستان فيه نخل ورمان مثمر ومعها صبي يريد أن يتناول شيئًا من الرمان وهي تمنعه، فعجب منها، وأنفذ إليها رسولًا يسألها عن سبب منع ولدها من الرمان، فقالت: إن للملك حقًّا لم يأتِ القاسم لقبضه، ونخاف أن ننالَ منه شيئًا إلا بعد أخذ حقه، فَرَقَّ الملك لقولها، وأدركَتْه رأفةٌ برعيته، فتقدَّم إلى وزرائه بالمساحة التي يقارب قسطها ما يحصل بالمقاسمة؛ لتمتدَّ يدُ كلِّ إنسانٍ إلى ما يملكه في وقت حاجته إليه، فكان الفرس على هذا في بقية أيامهم، وجاء الإسلام فأقرَّه عمر بن الخطاب على المساحة والخراج». ثم قال: «ولم يزل السواد على ذلك إلى أن عدل بهم المنصور رَحِمَهُ اللَّهُ في الدولة العباسية إلى المقاسمة؛ لأن السعر نقص، فلم تفِ الغلاتُ بخراجها، وخرب السواد فجعله مقاسمة»[2].

(١) [الخراج ص٣٨. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ٢٦١- ٢٦٢. تحقيق].

وقد كانت السياسة التي انتهجها عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والأئمةُ من بعده في تقدير الخراج سياسةً رشيدةً هدفُها التوفيقُ بين مصالحِ الرعية دافعي الضريبة والمنتفعين بها، رسم لهم هذه السياسةَ ووضَعَ لهم أساسَها الرسولُ الأعظم صلوات الله وسلامه عليه بقوله: ((**ما سقت السماء ففيه العشر، وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر**))(١)، فقد تفاوت الواجب في الحديث بتفاوت المؤنة. ومنه يؤخذ أنه يجب على الأئمة أن يراعوا في وضع الخراج الوجوه التي تختلف بها غلة الأرض من حيث قلتها وكثرتها، وجودتها ورداءتها، وأثمانها ونفقاتها.

وكذلك فعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بسواد العراق، قال الماوردي: «فأما قدر الخراج المضروب فيعتبر بما تحتمله الأرض، فإن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين وضع الخراج على سواد العراق، ضَرَبَ في بعض نواحيه على كل جريب قفيزًا ودرهمًا، وضرب على ناحية أخرى غيرها غير هذا القدر، فاستعمل عثمان بن حنيف عليه، وأمره بالمساحة ووَضْعِ ما تحتمله الأرض من خراجها، فمسح ووضع على كل جريب من الكرم والشجر الملتف عشرة دراهم، ومن النخل ثمانية دراهم، ومن قصب السكر ستة دراهم، ومن الرطبة خمسة دراهم، ومن البُرِّ أربعة دراهم، ومن الشعير درهمين، وكتب بذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمضاه، وعمل في نواحي الشام على غير هذا، فعُلِمَ أنه راعى في كل أرض ما تحتمله، وكذلك يجب أن يكون واضِعُ الخراج بعده يراعي في كل أرض ما تحتمله، فإنها تختلف من ثلاثة أوجه يؤثر كل منها في زيادة الخراج ونقصانه:

أحدها: ما يختص بالأرض من جودةٍ يزكو بها زرعُها، أو رداءةٍ يقلُّ بها ريعُها.

والثاني: ما يختص بالزرع من اختلاف أنواعه من الحبوب والثمار، فمنها ما يكثر ثمنه، ومنها ما يقل ثمنه، فيكون الخراج بحسبه.

(١) [أخرجه البخاري ٢/ ١٢٦ رقم ١٤٨٣، والترمذي ٣/ ٢٢ رقم ٦٣٩، وأبو داود ٣/ ٤٦ رقم ١٥٩٦، وابن ماجه ٣/ ٣١ رقم ١٨١٦، والنسائي ٥/ ٤١ رقم ٢٤٨٨، وأحمد ٢/ ١١٤ رقم ١٢٣٩. تحقيق].

والثالث: ما يختص بالسقي والشرب؛ لأن ما التزم المؤونة في سقيه بالنواضح والدوالي، لا يحتمل من الخراج ما يحتمله سقي السيح والأمطار».

ثم قال: «وإذا استقر ما ذكرنا فلا بد لواضع الخراج من اعتبار ما وصفنا من الأوجه الثلاثة؛ ليعلم قدر ما تحتمله الأرض من خراجها، فيقصد العدل فيها فيما بين أهلها وبين أهل الفيء من غير زيادةٍ تجحفُ بأهل الخراج، ولا نقصانٍ يضرُّ بأهل الفيء نظرًا للفريقين، ومن الناس من اعتبر وجهًا رابعًا، وهو قربها من البلدان والأسواق وبُعدها لزيادة أثمانها ونقصانها، وهذا إنما يعتبر فيما يكون خراجه وَرِقًا، ولا يعتبر فيما يكون خراجه حَبًّا، وتلك الشروط الثلاثة تعتبر في الحَب والوَرِق، وإذا كان الخراج معتبراً بما وصفنا، فكذلك ما اختلف قدره، وجاز أن يكون خراج كل ناحية مخالفًا لخراج غيرها، ولا يستقصي في وضع الخراج غاية ما يحتمله، وليجعل فيه لأرباب الأرض بقية يَجْبرُون بها النوائب والجوائح»[1]. اهـ.

وهذا يصور لك اتجاه الفقهاء والعلماء إلى أسمى ما تصبو إليه النفوس من العدل والمساواة والرفق بالرعية، وقد أسمعناك آنفًا أن عبد الملك بن مروان قال للحجاج حين استأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد: «لا تكن على درهمك المأخوذ أحْرَصَ منك على درهمك المتروك، وأبْقِ لهم لحومًا يعقدون بها شحومًا»[2]، ثم إن العدالة تقضي أن يعيد الإمام النظر في ضريبة الخراج كلما اقتضى الحال ذلك.

وقد رأيت أن أبا جعفر المنصور جعل الخراج مقاسمة لما رخصت أسعار الحاصلات الزراعية، وأصبحت الغلات لا تفي بخراجها، قال صاحب «الهداية»: «فإن لم تطق ما وضع عليها نقصهم الإمام، والنقصان عند قلة الريع جائز بالإجماع، ألا ترى إلى قول عمر: لعلكما حمَّلتما الأرض ما لا تطيق، فقالا: بل

(١) [الأحكام السلطانية ٢٢٩- ٢٣١. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٣١. تحقيق].

حملناهـا ما تطيق، ولو زدنا لأطاقت»(١)، وقد عمد الماوردي إلى التفصيل فقال: «وإذا استقر على أخذها مقدرًا بالشروط المعتبرة فيه صار ذلك مؤبدًا لا يجوز أن يزاد فيه ولا ينقص منه ما كانت الأرضون على أحوالها في سقيها ومصالحها، فإن تغيَّر سقيها ومصالحها إلى الزيادة أو النقصان، فذلك ضربان:

أحدهمـا: أن يكون حـدوث الزيادة والنقصان لسـبب من جهتهـم؛ كزيادة حدثت بشق أنهار أو استنباط مياه، أو نقصان حدث لتقصير في عمارة أو عدول عن حقـوق ومصلحة، فيكون الخراج عليهـم بحاله لا يزاد عليهم فيه لزيادة عمارتهم فيه، ولا ينقص منه لنقصانها، ويؤخذون بالعمارة لئلا يستديم خرابها فتعطل.

والضـرب الثاني: أن يكون حـدوث ذلك من غير جهتهـم، فيكون النقصان لشقٍّ انشق أو نهر تعطل، فإن كان سَدُّهُ وعمَلُهُ ممكنًا، وجب على الإمام أن يعمله مـن بيت المال، والخراج سـاقط عنهم ما لم يعمل، وإن لـم يمكن عمله فخراج تلـك الأرض سـاقطٌ عن أهلها إذا عدم الانتفاع بها، فـإن أمكن الانتفاع بها في غير الزراعة كمصائدَ أو مراعٍ، جاز أن يستأنف الخراج عليها بحسب ما تحتمله.

أمـا الزيادة التي أحدثها الله تعالى فكأنهار حفرها السـيل، وصارت الأرض بها سـائحة بعد أن كانت تُسـقى بآلة، فإن كان هذا عارضًا لا يوثق بدوامه، لم يجز أن يـزاد في الخـراج، وإن وثق بدوامه راعى الإمام فيـه المصلحة لأرباب الضياع وأهـل الفيء، وعمل في الزيـادة أو المتاركة بما يكون عدلًا بين الفريقين، وخراجُ الأرض إذا أمكـن زرعها مأخوذٌ منها وإن لـم تزرع، وقال مالك: لا خراج عليها، سـواء تركها مختارًا أو معـذورًا، وقال أبو حنيفة: لا يؤخذ منهـا إن كان معذورًا، وإذا كان خراج ما أخل بزرعه يختلف باختلاف الزروع، أُخِذَ منه فيما أخل بزرعه عـن أقـل ما يزرع فيها؛ لأنه لو اقتصر على زرعه لم يعارض فيه، وإذا كانت أرض الخـراج لا يمكـن زرعها في كل عام حتى تُراح في عـام وتُزرَع في عام آخر، روعي

(١) [الهداية في شرح بداية المبتدي ٢/ ٤٠٠. تحقيق].

حالهـا في ابتداء وضع الخـراج عليها، واعتبر أصلح الأمور لأرباب الضياع وأهل الفـيء في خصلة من ثلاث: إما أن يجعل خراجها على الشـطر من خراج ما يزرع في كل عام ويؤخذ من المزروع والمتروك، وإما أن يعتبر كل جريبين منها بجريب؛ ليكـون أحدهما للمزروع، والآخر للمتروك، وإما أن يضعه بكماله على مسـاحة المزروع والمتروك، ويستوفي من أربابه الشطر من زراعة أرضهم. وإذا كان خراج الـزروع والثمار مختلفًا باختلاف الأنـواع، فزرع أو غرس ما لم ينص عليه، اعتُبر خراجُـه بأقـربِ المنصوصـات بها شـبهًا ونفعًـا، وإذا زرعـت أرض الخراج بما يوجب العشر لم يسقط عشر الزرع بخراج الأرض، وجُمع فيها بين الحقَّيْنِ على مذهـب الشـافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقال أبو حنيفـة: لا أجمع بينهما، وأقتصـرُ على أخذ الخراج وأسقط العشر.

ولا يجوز أن تنقل أرض الخراج إلى العشـر، ولا أرض العشر إلى الخراج، وجوَّزه أبو حنيفة، وإذا سـقي بماء الخراج أرض عشـر، كان المأخوذ منها عشرًا، وإذا سـقي بماء العشـر أرض الخراج كان المأخوذ منها خراجًـا اعتبارًا بالأرض دون المـاء، وقـال أبو حنيفـة: يعتبر حكم المـاء، فيؤخذ بماء الخـراج من أرض العشـر الخراج، ويؤخذ بماء العشـر من أرض الخراج العشـر اعتبارًا بالماء دون الأرض، واعتبـار الأرض أولى من اعتبار الماء؛ لأن الخراج مأخوذ عن الأرض، والعشـر مأخوذ عن الزرع، وليس على الماء خراج ولا عشـر، فلم يعتبر في واحد منهما، وعلى هذا الخلاف منع أبو حنيفة صاحب الخراج أن يسـقي بماء العشـر، ومنع صاحب العشـر أن يسـقي بماء الخراج، ولم يمنع الشافعي واحدًا منهما أن يسقي بأي الماءين شاء.

وإن بنـى في أرض الخـراج أبنيـة مـن دُور أو حوانيتَ، كان خـراج الأرض مسـتحقًّا؛ لأن لـرَبِّ الأرض أن ينتفـعَ بها كيف شـاء، وأسـقطه أبـو حنيفة إلا أن تزرع أو تغرس، والذي أراه أن ما لا يُستغنى عن بنيانه من مقامه في أرض الخراج لزراعتها عفو يسـقط عنه خراجه؛ لأنه لا يستقرُّ إلا بمسـكنٍ يستوطنُه، وما جاوز

قدر الحاجة مأخوذٌ بخراجه، وإذا أوجرت أرض الخراج أو أعيرت، فخراجها على المالك دون المستأجر والمستعير، وقال أبو حنيفة: خراجها في الإجارة على المالك، وفي العارية على المستعير»[1] اهـ.

وقد سقنا لك طرفًا مما كتبه الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بنصه وإن خرج بنا ذلك عما قصدنا إليه من النظر إلى الأسس والأصول العامة في هذا الباب إلى التفصيل والتفريع؛ لنريك مبلغ اهتمام الفقهاء والعلماء بما تناولوه من المباحث، ولتطلع على جانب من دقة أفهامهم، وبُعد نظرهم، وجودة قرائحهم، ولتعلم أن قِبْلتهم التي يولون وجوههم شطرها ويسعون إليها هي المصلحةُ العامةُ، والتوفيقُ بين مصالحِ الرعية من غير حيف بأرباب الضِّياع ولا تضييع لمصارف الخراج. ألم تَـرَ كيفَ وضعوا الموازينَ الدقيقة لتقدير الخراج؟ فقالوا: يجب على من ولي تقديره النظر في أمور أربعة لها تأثير في كثرة الدخل وقِلَّته: جودة الأرض ورداءتها، ونوع ما يزرع فيها ومقدار ما يتكلفه في سقيها وريها، وقربها من المدن والأسواق وبُعْدِها، وكذلك كل ما يختلف به قدرها، ثم انظر إليهم وقد قالوا[2]: لا يستقصي واضع الخراج كل الطاقة، بل يجب أن يترك لأرباب الضياع ما يجبرون به النوائب والجوائح، وقالوا: يُعفى من الخراج من اصطلم زرعَه آفة، أو غرقت أرضه بالسيل ونحوه، وعدلوا إلى خراج المقاسمة حينما رخصت الأسعار ووجد أن الغلات لا تفي بخراج الوظيفة، وقالوا بوجوب إعادة النظر في تقدير الخراج كلما اختلفت عوامل الزيادة والنقصان التي يوثق بدوامها، ثم هم يضعون الحلول السريعة لكل ما يصادفهم من المشكلات، ألا ترى إلى قولهم فيمن ترك أرضه بلا زرع وكان خراجها يختلف باختلاف ما يزرع فيها أنه يُجبى منه خراج أدنى المزروعات خراجًا؛ لأنه لا حجر على المالك في زراعة نوع بعينه، وقولهم فيمن لا تقوى أرضه على متابعة الزرع كل عام بل تزرع سنة وتُراح أخرى أنه

(١) [الأحكام السلطانية ٢٣١- ٢٣٤. تحقيق].

(٢) [المبسوط ١٠/ ٨٣، والمحيط البرهاني ٢/ ٣٥١، والجوهرة النيرة ٢/ ٢٧٣. تحقيق].

يعتبر الأصلح لأربابها من أخذ نصف خراج كل الأرض أو من اعتبار كل وحدتين من المساحة بوحدة، إلى غير ذلك مما مرَّ بك ومما لم نعرض له؛ لأنه يدخل في أبواب أخرى من الفقه كحكم[1] اختلاف رب الأرض وعامل الخراج وما يصنع بمن مَطَل في دفع الواجب عليه.

ثم إن ما اختلف فيه الفقهاء من أحكام هذا الباب لم يكن منشؤه اختلاف النصوص، فقد علمت أن الأصل في مشروعيته الاجتهاد، فليس من المعقول أن يرد في تفاريعه وتفاصيل مسائله نصوص جزئية، بل كان كل منهم يصدر عما يفهمه في المسألة من المصلحة، وقد تختلف الأنظار في ذلك، ألا ترى أن الإمام مالك بن أنس لا يوجب الخراج إلا في أرض مزروعة فعلًا؟ فمن لم يزرع أرضه فلا خراج عليه، معذورًا كان في تركه أو مختارًا، ذهب إلى ذلك نظرًا لصاحب الأرض واعتبارًا للخراج بالعشر، وقال غيره: إن تركها معذورًا فلا خراج عليه، وإن ترك الزرع مختارًا فعليه الخراج، لم ينظروا إلى جانب العدالة وحده كما نظر مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، بل راعوا أيضا أرباب المصارف والمصالح العامة، فإن في اعتبار مجرد التمكن من الزراعة سببًا لوجوب الخراج حفزًا للهمم وتهييجًا للنشاط حتى يتوفر الإنتاج وتخرج الضريبة من الغلة لا من رأس المال، ويستفيد أرباب الضياع ما فضل لهم بعد ذلك، وهذا هو قصد السبيل، فليس الإسلام مع عدالته وتحريه الإنصاف مغريًا للناس بالتواكل والكسل؛ إذ يجب أن يلائم التشريع العادل بين النصفة والعمل على توفير الإنتاج، وفي أخذ القادر على الزرع بالدفع إحياءً لنشاطه وإثارةً لروح العمل فيه، فيستفيد ويفيد.

وقد مرَّ بك طائفة مما اختلفوا فيه فيما نقلناه عن الماوردي آنفًا، ولعلك بقليل من النظر واصل إلى ملحظ كل منهم في كل جزئية وقع فيها بينهم خلاف بعد أن تقف على جميع العوامل والملابسات التي أحاطت بالمجتهد حين استنباط الحكم، وما دام الأمر في ضريبة الخراج راجعًا في أصله وفروعه

(١) [بالأصل: حكم. تحقيق].

للاجتهاد، فليس يلزم أن يكون على وتيرة واحدة في كل زمان ومكان، والإمام في حِلٍّ من أن يخالف حكمًا لا يحقق المصلحة التي كان يحققها وقت الإفتاء به، فما في الفتح نقلًا عن الكافي: «وأجمعوا أنه لا تجوز الزيادة على وظيفة عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في الأراضي التي وظف فيها عمر أو إمام آخر مثل وظيفة عمر»[1] ليس على ما ينبغي. وأي إجماع هذا الذي نقلوه؟! وكيف يستساغ الوقوف عند ما وظفه عمر وقد اختلفت المقاييس؟! فمطالب الأمة وحاجاتها في زمن البداوة لا يمكن أن يقاس به احتياجاتها ومرافقها في زمن التمدن والحضارة، وبين غلات الأرض وأثمان المنتجات في العهدين بون شاسع وأمد بعيد.

بقي الكلام بعد ذلك في عدة مسائلَ أشير إليها إشارةً موجزةً في ثنايا ما قدمناه في هذا البحث.

أولًا: أساس تقسيم ضريبة الأرض الزراعية إلى عشر وخراج.

والذي قلناه إن هذا راجع إلى صفة اليد الموضوعة على الأرض وقت فرض الضريبة؛ فإن كانت اليد إسلامية كانت الضريبة عشرية، وإن كانت غير ذلك كانت خراجية، لكن نقلنا لك عن الماوردي بعد ذلك أن العبرة عند أبي حنيفة بالماء دون الأرض خلافًا للشافعي. وقد يبدو هذا الكلام متناقضًا، والحقُّ أنه لا تناقضَ؛ إذ فرض الكلام الأول في أرض صالحة للزراعة وقت فرض الضريبة عليها، ومحل المسألة الثانية في أرض موات أحياها صاحبها، فهل يعتبر ما تُسقى به أو حيزها والأرض القريبة منها؟ والمسألة خلافية بين الحنفية أنفسهم، جاء في الهداية: «ومن أحيا أرضًا مواتًا فهي عند أبي يوسف معتبرة بحيزها، فإن كانت من حيز أرض الخراج ومعناه بقربه فهي خراجية، وإن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية، والبصرة عنده عشرية بإجماع الصحابة؛ لأن حيز الشيء يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار، حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به، وكان

(١) [فتح القدير ٦/ ٣٨. تحقيق].

القياس في البصرة أن تكون خراجية؛ لأنها من حيز أرض الخراج، إلا أن الصحابة وظفوا عليها العشر، فترك القياس لإجماعهم، وقال محمد: إن أحياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو ماء دجلة أو الفرات أو الأنهار العِظام التي لا يملكها أحد، فهي عشرية، وكذا إن أحياها بماء السماء، وإن أحياها بماء الأنهار التي احتفرها الأعاجم فهي خراجية لما ذكرنا من اعتبار الماء؛ إذ هو السبب للنماء، ولأنه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرهًا، فيعتبر في ذلك الماء لأن السقي بماء الخراج دلالة التزامه»[1] اهـ.

قال الكمال في الفتح: «وقد ظهر من قوله: ولأنه لا يمكن توظيف الخراج على المسلم ... إلى آخره، أن المراد بموضوع المسألة: أعني قوله: «ومن أحيا أرضًا مواتًا» المسلم، ولا بد من ذلك؛ لأنه لو أحياها ذمي كانت خراجية، سواء سقيت عند محمد بماء السماء ونحوه أم لا، وسواء كانت عند أبي يوسف من حيز أرض الخراج أو العشر، وظهر منه أيضًا أن كون المسلم لا يُبْتَدَأ بتوظيف الخراج كما ذكره محمد في الزيادات هو فيما إذا لم يكن منه صنع يستدعي ذلك وهو السقي بماء الخراج؛ وهذا لأن الخراج جزاء المقاتلة على حمايتهم، فما سُقِيَ بما حموه وجب فيه»[2] اهـ.

وبذلك انجلى لك موقف الفقهاء من الأساس الذي تتنوع به ضريبة الأرض إلى عشر وخراج، وقد بيَّن الماوردي تفصيلا ما يكون من الأرض عشرًّيا، وما يكون منها خراجيًّا، فقال: والأَرَضون كلها تنقسم أربعة أقسام:

أحدها: ما استأنف المسلمون إحياءه، فهو أرض عشر لا يجوز أن يوضع عليها خراج.

الثاني: ما أسلم عليه أربابه، فهم أحق به، فتكون عند الشافعي أرض عشر ولا يجوز أن يوضع عليها خراج، وقال أبو حنيفة: الإمام مخيَّر بين أن يجعلها

(١) [الهداية في شرح بداية المبتدي ٢/ ٣٩٩. تحقيق].
(٢) [فتح القدير ٦/ ٣٥. تحقيق].

خراجًا أو عشرًا، فإن جعلها خراجًا لم يجز أن تنتقل إلى العشر، وإن جعلها عشرًا جاز أن تنتقل إلى الخراج.

الثالث: ما ملك من المشركين عنوة وقهرًا، فيكون على مذهب الشافعي غنيمة تقسم بين الغانمين، وتكون أرض عشر لا يجوز أن يوضع عليها خراج، وجعلها مالك وقفًا على المسلمين بخراج يوضع عليها، وقال أبو حنيفة: يكون الإمام مخيرًا بين الأمرين.

الرابع: ما صولح عليه المشركون من أرضهم، فهي الأرض المختصة بوضع الخراج عليها، وهي على ضربين: أحدهما ما جلا عنه أهله حتى خلصت للمسلمين بغير قتال، فتصير وقفًا على مصالحِ المسلمين، ويضرب عليها الخراج، ويكون أجرة تقر على الأبد، وإن لم يقدر بمدة لما فيها من عموم المصلحة، ولا تتغير بإسلام ولا ذمة، ولا يجوز بيع رقابها اعتبارًا بحكم الوقوف.

والضرب الثاني: ما أقام فيه أهله وصولحوا على إقراره في أيديهم بخراج يضرب عليهم، فهذا على ضربين:

أحدهما: أن ينزلوا عن ملكها لنا عند صلحنا، فتصير هذه الأرض وقفًا على المسلمين كالذي انجلى عنه أهله، ويكون الخراج المضروب عليهم أجرة لا تسقط بإسلامهم، ولا يجوز لهم بيع رقابها، وهم أحقُّ بها ما أقاموا على صلحهم، ولا تنتزع من أيديهم، سواء أقاموا على شركهم أم أسلموا، كما لا تنتزع الأرض المستأجرة من يد مستأجرها.

والضرب الثاني: أن يستبْقوها على أملاكهم، ولا ينزلوا عن رقابها، ويصالحوا عنها بخراج يوضع عليها، فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم، وتسقط عنهم بإسلامهم، ويجوز لهم بيع هذه الأرض على من شاؤوا منهم أو من المسلمين أو من أهل الذمة، فإن تبايعوها فيما بينهم كانت على حكمها في الخراج، وإن بيعت على مسلم سقط عنه خراجها، وإن بيعت على ذمي احتمل

ألا يسقط عنه خراجها لبقاء كفره، واحتمل أن يسقط عنه خراجها بخروجه بالذمة عن عقد من صولح عنها.[1] اهـ.

والمسألة الثانية: هل تتغير الوظيفة المضروبة على الأرض بتغير اليد الموضوعة عليها، أم تبقى على ما وضعت عليه أو لا مهما تقلب الملاك عليها وكيفما كانت صفاتهم؟ وإليك آراء الفقهاء في ذلك، ووجهة كل منهم؛ لتزداد يقينًا أن المسألة لا تعدو أن تكون اجتهادًا، وأن لا حرجَ على إمام أن يأخذَ برأي أيهم شاء ما دامت المصلحة تقتضيه والشرع لا ينافيه.

قال في الهداية: «ومن أسلم من أهل الخراج أُخذ منه الخراج على حاله؛ لأن فيه معنى المؤنة، فيصير مؤنة في حالة البقاء، فأمكن إبقاؤه على المسلم، ويجوز أن يشتري المسلم أرض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا من أن فيه معنى المؤنة، والمسلم من أهل المؤنة كالعشر، والأرض لا تخلو منها، فإبقاء ما تقرَّر واجبًا أولى، ولأن وضع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بموافقة جماعة من الصحابة ما كان إلا ليجد الذين يجيؤون من المسلمين بعد أهل الفتح ما يسد حاجتهم، وفتح هذا الباب -إسقاط الخراج بالإسلام كالجزية كما هو المنقول عن بعض الأئمة- يؤدِّي إلى فوات هذا المقصود، فإن الإسلام غير بعيد بعد مخالطة المسلمين ومعرفة محاسنه أو تقية من الكلفة وتجشُّم المشاق في الزراعة ثم دفع نحو النصف للغير. وقد صحَّ أن الصحابة اشتروا أراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها»[2] اهـ من الهداية والفتح.

ولو اشترى الذمي أرضًا عشرية من مسلم، فعند أبي حنيفة تصير خراجية، وقال أبو يوسف: يضاعف عليها عشرها، وقال محمد: هي على حالها عشرية[3]، والأقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه، وقال مالك: لا تبقى، بل يجبر

(١) [الأحكام السلطانية ٢٢٧- ٢٢٩. تحقيق].

(٢) [الهداية في شرح بداية المبتدي ٢/ ٤٠٠، وفتح القدير ٦/ ٤٠. تحقيق].

(٣) [تحفة الفقهاء ١/ ٣٢٠، المبسوط ٣/ ٦، وبدائع الصنائع ٢/ ٥٤. تحقيق].

علـى إخراجها عنه، وقال الشـافعي في قـول: لا يجوز البيع أصـلًا كقوله فيما إذا اشترى الذمي عبدًا مسلمًا، وفي قول: يؤخذ منه العشر والخراج معًا، وعن شريك: لا شيء فيها قياسًا على السوائم إذا اشتراها ذمي من مسلم(١).

وجـه قول الشـافعي أن القول بصحة البيع يوجب تقرر العشـر ومال الكافر لا يصلـح لـه، فالقول بصحته يسـتلزم الممتنع. وجـه قوله الآخر أن العشـر كان وظيفتهـا، فتنقل إليـه بما فيها، ثم يجب أن يوظف عليه الخراج لما سـيذكر لأبي حنيفة، فيجبان عليه جميعًا.

وجه قول مالك أن ماله لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة، ولا يمكن تغييـره لتعلق حق الفقراء فيها، فيجب إجبـاره على إخراجها عن ملكه إبقاء لحق الفقراء.

وجه قول محمد أن معنى العبادة في العشـر تابعٌ، فيمكن إلغاؤه قياسًـا على الخراج، لما كان معنى العقوبة فيه تابعًا أُلغي في حق المسلم، فتقرر عليه بقاء.

وجه قول أبي يوسـف أن تضعيف ما يؤخذ من المسلم على الذمي ثابتٌ في الشرع، فعلم أن ما يؤخذ من المسلم إذا ثبت أخذه من الذمي يُضَعَّف عليه.

وجـه قول أبـي حنيفة أنه تعذَّر التضعيـف؛ لأنه إنما ثبـت بحكم الصلح أو التراضي كما في التغلبيين، وتعذَّر العشـر لما فيه من معنى العبادة، وإن سُـلِّمَ كونه تابعًا فإنه ليس أهلًا لشـيء منها، والأرض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شـرعًا، بخلاف السائمة فإن الزكاة فيها ليست وظيفة متقررة؛ ولهذا تنتفي بجعلها علوفة، وبتمليكهـا لغير مسـلم، وبهذا يخـرج الجواب عن وجه شـريك، فتعيَّن الخراج، وهو الأليقُ بحال الكافر؛ لاشتماله على معنى العقوبة.

ولعـل هذا أوفقُ الأقوال وأرجحُها، ثم إنه قد مرَّ بنا غيرَ مرةٍ أن العشـر مؤنة فيه معنى العبادة، وأن الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة، وعقلنا كون كل منهما مؤنة،

(١) [بداية المجتهد ٢/ ٨، الحاوي الكبير ٧/ ٤٧٠- ٤٧١، وبحر المذهب ٣/ ١٢٦. تحقيق].

وكون العشر فيه معنى العبادة، أما كون الخراج مشتملًا على معنى العقوبة، فلا نرى له سندًا يعول عليه؛ إذ كل ما نقل إلينا لا يفيد أكثر من أنه ليس فيه معنى العبادة كما في العشر، ولا يلزم من خلوه من معنى العبادة اشتماله على معنى العقوبة، لم لا يكون مؤنة محضة يعضده أنه خالٍ من معنى العقوبة بقاء؛ كما إذا أسلم الذمي أو باع أرضه من مسلم، وابتداء كما إذ أحيا مسلم أرضًا مواتًا بماء الخراج على ما سبق؟!

وليس في التزام الخراج ذلة ولا صغار، إنما الصَّغار خراج الأعناق «الجزية»، ولهذا تسقط بالإسلام، ولا يسقط هو به، وقد كرهه للمسلم بعض الصوفية؛ أخذًا من قوله صلى الله عليه سلم وقد رأى شيئًا من آلات الحرث: ((**ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا**))[1] ظنوا أن المراد الذل بالتزام الخراج، وليس كذلك، بل المراد أن المسلمين إذا اشتغلوا بالزراعة، واتبعوا أذناب البقر، فقعدوا عن الجهاد، كَرَّ عليهم عدوُّهُم فَجُعلوا أذلة.

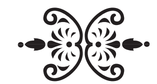
وكيف يُظَنُّ بالإسلام أن يزهِّدُ في الزراعة أو ينهى عنها وفيها أقواتُ الناس ومعايشُ العالمين؟!! ثم إن حوار عمر مع الصحابة في بدء وضعه، والآراء التي تبودلت في تلك الشورى صريحةٌ في أنه إنما وضع ليستعان به على حماية الثغور وإدرار العطاء على الجند، وليجد الذين يجيؤون من المسلمين بعد أهل الفتح ما يسدُّ حاجتهم، وليس فيما دار بينهم ذكر للعقوبة.

ولم يبقَ بعد ذلك ما يظن معه كونه عقوبة إلا أنه يعتمد في وجوبه على صلاحية الأرض للزراعة، بخلاف العشر فإنه يجب من نفس الخارج من الأرض، وهذا الوجه أولًا محل خلاف بين العلماء، فقد علمت أن الإمام مالكًا لا يوجبه إلا في أرض مزروعة فعلًا، وثانيًا لا يجري في جميع أنواع الخراج، فإن خراج المقاسمة جزء من الزرع كالعشر، وثالثًا أن كل ما يقتضيه كون التمكن من

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٠٣ رقم ٢٣٢١، والطبراني ٨/ ٢٩٣ رقم ٨١٢٣. تحقيق].

الزرع سببًا لوجوبه أنه أشدُّ على المكلف من العشر، ولا يلزم من الشِّدَّةِ العقوبةُ، على أنه وإن كان فيه شدة من هذه الناحية، ففيه خفة من حيث إنه لا يجب في الحول إلا مرةً واحدةً، ولا يتكرر بتكرُّر الزرع في العام الواحد كالعشر، ثم إن الشدة تتضاعف على المسلم عند من يقول من العلماء باجتماع العشر والخراج في أرضه، فإنه يدفع الخراج مؤنة للأرض، والعشر زكاة للزرع.

ومما تقدَّم يتبين لك ما هو الحقُّ في هذه المسألة، وأن كلًّا من العشر والخراج ضريبة الأرض الزراعية وجب مؤنة لها إعانةً على دفع العدوان عليها، ومساهمةً فيما به استصلاحها واستثمارها، وأن تنوع هذه الضريبة إلى هذين النوعين كان وليدَ الضرورةِ؛ حيث لم يمكن وضع العشر على الكافر لأنه ليس من أهل العبادة، وأن اشتمال العشر على معنى العبادة من حيث وجوبه وجوب الزكاة بنص الكتاب والسنة لا يقتضي أن يكون الخراج الذي تعذر فيه هذا المعنى عقوبة، وأن مقتضى النظر ما دام كل منهما ضريبة الأرض ألا يجمع على المسلم بينهما، فإن في ذلك إرهاقًا له لا يقتضيه إسلامه، بل ينافيه، وبسط هذا المقام في كتب الفقه، فارجع إليه إن شئت.



العشر

هذا هو النوع الثاني من ضريبة الأرض الزراعية، وقد ثبتت شرعيته بالكتاب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وقوله جل شأنه: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وبيَّنت السُّنة هذا الحقَّ في حديث: "**ما سقته السماء ففيه العشر، وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر**"(١). وهكذا تولَّى النبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقديرَه بنفسه، فجعل هذا الحقَّ مقدارًا نسبيًّا من الخارج يختلف باختلاف مؤنة السقي، فما يكون لأحد من المجتهدين أن يتدخل في هذا التقدير بزيادة أو نقصان، غير أنه ورد في هذا الباب نصوص مختلفة عمومًا وخصوصًا وإطلاقًا وتقييدًا، فكان من آثار ذلك أنِ اختلفَ العلماءُ في موضعين تبعًا لاختلاف أصولهم فيما إذا تعارض عام وخاص، أو مطلق ومقيد.

الأول: ما يجب فيه هذا الحقُّ من أنواع الخارج من الأرض، فأبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: كل ما تنبته الأرض ويبتغى به النماء رطبًا كان أو يابسًا، تبقى ثمرته سنة، أو لا يكال، أو لا تجب زكاته عشرًا أو نصف عشر حسب اختلاف السقي، واستثنى من ذلك الحطب والقصب الفارسي والحشيش والتين والسعف من كل ما لا يقصد بالاستنبات عادة، ولا تستنمى به الأرض، وقال الصاحبان: لا زكاة إلا فيما له ثمرة تبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة: كالحنطة والشعير والذرة، ولا تجب في الخضروات: كالخوخ والتفاح والرياحين والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان.

قال الماوردي: «والمال الثاني من أموال الزكاة ثمار النخل والشجر، فأوجب أبو حنيفة الزكاة في جميعها، وأوجبها الشافعي في ثمار النخل والكرم خاصة، ولم

(١) [سبق تخريجه. تحقيق].

يوجب في غيرهما من جميع الفواكه والثمار زكاة»... ثم قال: «والمال الثالث الزروع: أوجب أبو حنيفة الزكاة في جميعها، وعند الشافعي لا تجب إلا فيما زرعه الآدميون قوتًا مدخرًا، ولا تجب عنده في البقول والخضر، ولا تجب عند الشافعي فيهما ولا فيما لا يؤكل من القطن والكتان ولا فيما يزرعه الآدميون من نبات الأودية والجبال»[1].

أخذ أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعموم قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما رواه البخاري عنه: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عذيًا[2] العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر» حيث لم يفصل بين زرع وزرع، ولا بين نخل وشجر، وأخذ الصاحبان بحديث: «**ليس في الخضروات صدقة**»[3]، قالوا: نفى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصدقة في الخضروات[4].

وبما أنه لا خلاف لأحد في وجوب زكاة عروض التجارة فيها، فتعين العشر مرادًا من الصدقة المنفية في الحديث، وحمل أبو حنيفة هذا الحديث على نهي العاشر أن يأخذ نصيب بيت المال من عين الخضروات؛ لأنها مما يتسارع إليها الفساد، فليس من مصلحة أرباب المصارف الاستيفاء من عينها، وقد قوى أبو حنيفة مذهبه بدليل معقول، فقال: ولأن الأرض قد تستنمى بما لا يبقى، والسبب لوجوب العشر هو الأرض النامية[5].

أما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت في الجنان عادة، بل تُنفى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتًا للحشيش يجب فيها العشر، وبخلاف

(١) [الأحكام السلطانية ١٨٦ – ١٨٨. تحقيق].
(٢) [كذا بالأصل والصواب ما ورد في رواية البخاري ٢/ ١٢٦ رقم ١٤٨٣: عثريا. تحقيق].
(٣) [رواه عبد الرزاق ٤/ ١١٨ رقم ٧١٨٥، والبزار ٣/ ١٥٦ رقم ٩٤٠، والطبراني في الأوسط ٦/ ١٠٠ رقم ٥٩٢١. تحقيق].
(٤) [المحيط البرهاني ٢/ ٣٢٥. تحقيق].
(٥) [الهداية في شرح بداية المبتدي ١/ ١٠٨، والمحيط البرهاني ٢/ ٣٢٥. تحقيق].

السعف والتين؛ لأن المقصود الحب والثمر دونهما، والوجه مع أبي حنيفة كما هو ظاهر.

الموضوع الثاني: هل يشترط للوجوب نصاب معين كسائر أنواع الزكاة، أم لا؟ فأبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: لا يشترط النصاب، بل في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره الزكاة أخذًا بعموم ما أخرجت الأرض؛ ففيه العشر من غير تقييد بقلة أو كثرة.

ويرى الصاحبان والشافعي رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ اشتراط النصاب استدلالًا بقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[1] ولأنه صدقة فيشترط له النصاب ليتحقق الغنى[2]، وقد قدره النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بخمسة أوسق، والوسق ستون صاعًا، وحمل أبو حنيفة هذا الحديث على زكاة التجارة؛ لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق، وقيمة الوسق أربعون درهمًا، فتكون قيمة خمسة أوسق مائتي درهم، وهو نصاب الزكاة، وأجاب عن قولهم: لا بد من النصاب ليتحقق الغنى، بأن أصل الملك غير معتبر في باب العشر حتى وجب في أرض المكاتب والأراضي الموقوفة على جهات البر، فكيف بصفة المالك وهو الغنى؟ ولهذا لا يشترط الحول؛ لأنه للاستنماء وهو كله نماء.

هذا وقد اختلف الصاحبان في تقدير النصاب بالنسبة للمحصولات التي لا تُكال مثل القطن والزعفران، فقال أبو يوسف: تعتبر القيمة بأدنى ما يكال كالشعير في هذا الزمان، فإذا بلغت قيمة القطن أو الكتان مثلًا قيمة خمسة أوسق من الشعير، وجبت فيه الزكاة اعتبارًا بعروض التجارة، وقال محمد: يعتبر خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه، فتعتبر في القطن خمسة قناطير؛ لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به المكيلات، ثم إن العشر يجب في جميع الخارج، فلا

---

(١) [أخرجه البخاري (٢/ ١١٦، رقم ١٤٤٧). تحقيق].

(٢) [المبسوط ٣/ ٣، والهداية ١/ ١٠٧. تحقيق].

ترفع مؤنة الأرض ولا ثمن البذر؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة، فلا معنى لرفعها(١).

ثم إن الوجوب لا يتعلق بنفس الخارج، فجاز أخذ القيمة عندنا، وهو أسهلُ وأقلُّ كلفةً.



(١) [المحيط البرهاني ٢/ ٣٢٧. تحقيق].

الجزية

أصل الكلمة:

قال الخوارزمي: لفظ الجزية مُعَرب، وأصله بالفارسية «كزيت»، ومعناه الخراج[1]، فأبدل العرب كافها جيمًا، وأطلقت على خراج الرقاب، وجمعها جِزًى كلحية ولحى، وظاهر كلام سائر اللغويين أنه عربي مشتق من الجزاء، أطلقت في لسان الشرع على الضريبة التي تفرض على رؤوس من دخل في ذمة المسلمين من أهل الكتاب ومن في حكمهم جزاءَ حقْنِ دمائهم وعدم استرقاقهم، أو جزاء النصرة والحماية لهم والدفاع عنهم، أو جزاء ارتفاقهم وانتفاعهم بالمرافق العامة للدولة وإعطائهم حقوق المسلمين ومساواتهم بهم في حرية النفس والمال والعرض والدين على ما يشير إليه الحديث: ((**إنما بذلوا أموالهم ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا**))[2].

دليل مشروعيتها:

وقد ثبتت مشروعيتها بالكتاب، قال تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

والمراد من قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ﴾ حتى يقبلوا أن يعطوا، فليس غاية القتال نفس الإعطاء، بل قبوله، صرَّح بذلك جمْعٌ من العلماء حيث قالوا: إنهم يُقاتَلون

(١) [مفاتيح العلوم للخوارزمي ص٨٥. تحقيق].

(٢) [قال الزيلعي في نصب الراية (٤/ ٥٥) عند الكلام على حديث: «فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم»: «لم أعرف الحديث الذي أشار إليه المصنف، ولم يتقدم في هذا المعنى إلا حديث معاذ، وهو في كتاب الزكاة، وحديث بريدة، وهو في كتاب السير، وليس فيهما ذلك». وقال ابن حجر في الدراية (٢/ ١٦٢): «لم أجده هكذا». وقد وردت هذه الجملة في حق الذين أسلموا في حديث الترمذي (٥/ ٤، رقم ٢٦٠٨) عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن يستقبلوا قبلتنا ويأكلوا ذبيحتنا، وأن يصلوا صلاتنا، فإذا فعلوا ذلك حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين**)). تحقيق].

إلى أن يقبلوا الجزية، وإنما عبر الإعطاء لأنه المقصود من القبول[1]، واليد تستعمل بمعنى القدرة كما في قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠]، وبمعنى الغنى، وهو من مستلزمات القدرة، وبمعنى الانقياد والطاعة، ومنه قول عثمان: هذه يدي لعمار[2]؛ أي: أنا منقاد مطيع له، وبمعنى النعمة وهو شائع ذائع، وبكل معنى من هذه المعاني فسرت اليد في الآية، فعلى الأول يكون المعنى حتى يعطوا الجزية عن قهر وقوة؛ أي أذلاء عاجزين، وعلى الثاني حتى يعطوها أغنياء؛ ولذلك لا تؤخذ من الفقير العاجز، وعلى الثالث حتى يعطوها منقادين مستسلمين، وعلى الرابع حتى يعطوها عن إنعام عليهم، فإن إبقاء مهجهم بما بذلوا من الجزية نعمة عظيمة.

ومعنى الصَّغَار كما قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن تجري عليهم أحكام الإسلام[3]؛ إذ تصغر بذلك أنفسُهم لفقدهم الملك، وعجزهم عن مقاومة الحكم، وللمفسرين في تفسير اليد والصغار أقوالٌ لا تتفق ووصايا الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحابته، ويأباها عدلُ الإسلام وسماحته ورحمته؛ مثل قولهم: معنى «عن يد» مُسَلِّمين الجزية بأنفسهم، فلا تقبل من نائبٍ وكيلٍ أو رسولٍ؛ لأن القصد منها الإهانة والتحقير، والأخذ من الوكيل أو الرسول ينافيه.

وقولهم في بيان الصغار: يؤخذ بتلابيبه ويهز هزًّا، ويقال له: أعطِ الجزية يا ذمي، أو يؤخذ بلحيته وتضرب لهزمته، ويقال له: أَدِّ حَقَّ الله يا عدو الله، وغير ذلك مما تنبو عنه تعاليم الإسلام ويفنده عمل المسلمين الأولين، والجزية من غير المسلمين قائمة مقامَ الزكاة من المسلمين؛ وذلك أن كلَّ فرد من أفراد الدولة قادرٌ على أن يؤدِّيَ قسطًا مما يصرف في المصالح العامة، يجب أن يفرض عليه

---

(١) [فتح القدير ٢/ ٤٠٠، وتفسير القرطبي ٨/ ١١٠، وتفسير أبي السعود ٤/ ٥٨، وتفسير الماتريدي ٨/ ٤٠١. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن أبي شيبة ٧/ ٥٢١ رقم ٣٧٦٩١. تحقيق].

(٣) [الحاوي الكبير ١٣/ ٢٥١، ونهاية المطلب ١٨/ ١٧. تحقيق].

هـذا المقـدار؛ ليكون له في مقابل هذا الواجب التمتع بالحقوق، غير أن هذا الفرد إن كان من المسلمين فالواجب عليه معين في أمواله، وهو الزكاة، وإن كان من غير المسلمين فالواجب عليه معين على نفسه، وهو بمنزلة الزكاة من المسلم؛ ولذا لا تجب على الذمي زكاة في أمواله ولا في سـوائمه، وإذا أسـلم سقطت عنه الجزية، ووجبت عليه الزكاة في ماله.

قال الماوردي في الأحكام السـلطانية: «والجزية والخراج حقَّان أوصل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المسـلمين إليهما من المشركين، يجتمعان من ثلاثة أوجه، ويفترقان من ثلاثة أوجه، ثم تتفرع أحكامهما، فأما الأوجه التي يتفقان فيها:

فأحدها: أن كل واحد منهما مأخوذ من مشرك صغارًا له وذلة.

والثاني: أنهما مالا فيءٍ يُصرف في أهل الفيء.

الثالث: أنهما يجبان بحلول الحول ولا يستحقان قبله.

وأما الأوجه التي يفترقان فيها: فأحدها أن الجزية نص، وأن الخراج اجتهاد.

والثـاني: أن أقل الجزية مقدر بالشـرع، وأكثرها مقـدر بالاجتهاد، والخراج أقله وأكثره مقدر بالاجتهاد.

الثالث: أن الجزية تؤخذ مع بقاء الكفر، وتسقط بحدوث الإسلام، والخراج يؤخذ مع الكفر والإسلام».

ثـم قـال: وفي أن لنـا في أخذها منهم يـدًا وقـدرة عليهم، وفي قولـه: ﴿ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ تأويلان: أحدهما: أذلاء مسـتكينين، والثاني: أن تجري عليهم أحكام الإسـلام، فيجب على ولي الأمـر أن يضع الجزية على رقـاب من دخل في الذمة مـن أهـل الكتاب ليقروا بها في دار الإسـلام، ويلتـزم لهم ببذلها حقَّـان: أحدهما الكـف عنهم، والثـاني الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسـين.

روى نافع عن ابن عمر قال: ((**كان آخر ما تكلم به النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **أن قال: احفظوني في ذمتي**))»[1]اهـ.

ويكفيك اقتناعًا بسماحة الإسلام وكفالته لحريات الذميين واحترامه لحقوقهم قولُه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**ألا من ظلم معاهدًا، أو كلَّفه فوق طاقته، أو انتقصه، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة**))[2].

من تؤخذ منه الجزية:

دلَّت الآية الكريمة على أن أهل الكتاب من اليهود والنصارى تُقبل منهم الجزية، وجاءت السُّنة بأخذها من المجوس، فقد روى عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخذها من مجوس هجر قائلًا: ((**سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**))[3]، ولا تقبل من مشركي العرب؛ لما روي عن ابن عباس أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: ((**لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف**))[4]، وما وراء هذه الطوائفِ مما لم يرد فيه نصٌّ محل خلاف بين العلماء.

ومذهب الحنفية أنها تؤخذ من غير المسلمين الذين يدخلون في ذمة المسلمين إلا من صنفين منهم، وهما مشركو العرب والمرتدون؛ لأن كفر هاتين الطائفتين قد تغلَّظ، فلا يقبل منهما إلا الإسلام أو السيف، أما مشركو العرب فلأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نشأ بين أظهرهم والقرآن نزل بلغتهم، فالمعجزة في حقهم أظهَرُ منها في حقِّ غيرهم، وكان مقتضى القياس ألا يؤخذ من أهل الكتاب

(١) [الأحكام السلطانية ص ٢٢١- ٢٢٣. ورواه ابن عدي في الكامل (٤/ ١٩٢، رقم ٧١٩) بلفظ: ((**احفظوني في أهل ذمتي**)) قال: «وهذا وإن كان عاصم بْن عُبَيد الله ضعيفا فإن الراوي عنه لهذا الحديث الزبير بْن حبيب، ولاَ أدري من أيهما البلاء فيه». تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٤/ ٦٥٨ رقم ٣٠٥٢، والبيهقي ٩/ ٣٤٤ رقم ١٨٧٣١، والبغوي ١١/ ١٨٠ رقم ٢٧٥٥. تحقيق].

(٣) [أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٤٨٨ رقم ١٦٣٢٥. تحقيق].

(٤) [رواه هكذا مرفوعا الثعلبي في تفسيره عن الكلبي عن ابن عباس ٤/ ١١٧، وابن الهمام في فتح القدير (٦/ ٤٩)، ولم يرد في شيء من دواوين السنة وإنما ورد بهذا النص في كتب الفقه على أنه قول الحنفية في المسألة لا أنه حديث. تحقيق].

مـن العرب، لكنه قياس في مقابلة النص، فإن عموم أهـل الكتاب يتناولهم، فترك لذلـك، وأمـا المرتدون فلأن بشاشـة الإسـلام خالطـت قلوبهم، وذاقـوا حلاوة الإيمان، وعرفوا محاسنه، ووقفوا منه على ما لم يقف عليه غيرهم، فكُفْرُهُم بعد ذلك دليلٌ على تأصُّل الشَّـرِّ في نفوسـهم وتمكُّن العداوة في قلوبهم مما لا مطمعَ بعده من مهادنتهم، فليس إلا السيف أو الإسلام[1].

وذهـب الشـافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلـى أن الجزيـة لا تقبـل إلا مـن أهـل الكتـاب والمجـوس، فـلا تؤخذ من عبـدة الأوثان من غيـر العرب؛ محتجًّا بـأن الواجب في حـق جميع الكفار القتـال بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُـمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَـةٞ﴾ [البقـرة: ١٩٣]. إلا أنا عرفنا جـواز تركه في حق أهل الكتـاب بآية التوبة، وفي حـق المجوس بالحديث، فبقي مَنْ وراءهـم على الأصل[2]. وعن الأوزاعي وسـعيد بن عبد العزيز أن الجزية تضرب على كل من ليس بمسـلم؛ لأنهم جميعًا كفار، فيقرون في دار الإسلام بالجزية كأهل الكتاب[3].

من تضرب عليه الجزية:

اتَّفَـق العلماءُ علـى أنه لا تضرب الجزية إلا على الرجـال الأحرار العقلاء، فلا جزيـةَ على امرأة ولا صبي ولا مملوك ولا مجنون، واختلفوا في وجوبها على الزَّمِـن، والأعمـى، والمفلـوج، والشـيخ الذي لا قدرة لـه على القتـال، والفقير الذي لا قدرة له على الكسـب، والرهبان الذين لا يخالطون الناس، ومنشـأ ذلك اختلافُهـم فيمـا وجبت الجزية بدلًا عنـه، وقد أبدوا في ذلـك وجوهًا منها -وهو معزو إلى الشافعية- أنها وجبت بدلًا عن القتل الواجب في حقهم بمقتضى الكفر والحرابة[4].

(١) [المبسوط ١٠/ ١١١، وبدائع الصنائع ٧/ ١١١، والبحر الرائق ٥/ ١٢٠. تحقيق].
(٢) [كفاية الأخيار ص٥٠٩، وكفاية النبيه ١٧/ ٥. تحقيق].
(٣) [المغني ٩/ ٣٣٣، والشرح الكبير ١٠/ ٥٨٨. تحقيق].
(٤) [الحاوي الكبير ١٢/ ٣٥١. تحقيق].

وأما الحنفية فحينًا يقولون: إنها وجبت بدلًا عن النصرة، ومرةً يقولون: إنها وجبت بدًلا عن القتل أو عن القتال، وأخرى يقولون: إنها وجبت بدلًا عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا، ولا يخفى عليك أن القتال في العبارة الثانية هو النصرة في العبارة الثالثة، ويريدون بهذه النصرة نصرتهم لنا وقتالهم الأعداء معنا واشتراكهم في الدفاع عن الدار، قال صاحب العناية تعليقًا على قول صاحب الهداية «ولأنه وجب نصرة للمقاتلة»: يعني وإنما قلنا: «وجب نصرة للمقاتلة»؛ لأنها تجب بدلًا عن النصرة للمسلمين ببذل النفس والمال؛ لأن كل من كان من أهل دار الإسلام تجب عليه النصرة للدار بالنفس والمال، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝١٠ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ ﴾ [الصف: ١٠-١١]، لكن الكافر لَمَّا لم يصلح لنصرتنا لميله إلى دار الحرب اعتقادًا، قام الخراج المأخوذ منه المصروف إلى الغزاة مقام النصرة بالنفس[١].

وقال الكمال بن الهمام تعليقًا على العبارة المتقدمة: «لأن الجزية وجبت نصرة للمقاتلة؛ أي خلفًا عن نصرة مقاتلة أهل الدار؛ لأن من هو من أهل دار الإسلام عليه نصرتهم، وقد فاتت بميلهم إلى المُعادين لنا لإصرارهم على الكفر، ولهذا صرفت إلى المقاتلة، ووُضعت على الصالحين للقتال الذي يلزمهم القتال لو كانوا مسلمين»[٢]، وجعله أبو الحسن الماوردي أحد أمرين إذ يقول: «واسمها مشتق من الجزاء، إما جزاء لهم على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقًا»[٣]، وفي موضع آخر يقول: «ويضع الجزية على رقاب من دخل في الذمة من أهل الكتاب؛ ليُقَرُّوا بها في دار الإسلام، ويلتزم لهم ببذلها حقان: أحدهما الكفُّ عنهم، والثاني الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين،

(١) [العناية شرح الهداية ٦/ ٤٧. تحقيق].
(٢) [فتح القدير ٦/ ٤٦. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية ص٢٢١. تحقيق].

وبالحماية محروسين»[1]، وحكى الكمال عن الشافعية وجهًا آخر إذ يقول: وعن الشافعي أنها تؤخذ من الأعمى والزَّمِن والمفلوج لاعتبارها أجرة الدار[2].

وملخص ذلك كله أنها مترددة بين أن تكون واجبة في مقابل القتل، أو في مقابل نصرتهم لنا، أو في مقابل حمايتنا لهم، أو في مقابل الإقامة بالدار والانتفاع بمرافقها، أو في مقابل مجموع ذلك.

وعن هذا نشأ اتفاقهم فيما اتفقوا عليه، واختلافهم فيما اختلفوا فيه، فإن المرأة والصبي والمجنون والرقيق لا قتل عليهم ولا قتال لعدم الأهلية أو نقصانها؛ فلذلك اتفقوا على عدم وجوبها عليهم، واختلفوا فيما عدا ذلك تبعًا لاختلافهم في المعنى الذي وجبت بسببه الجزية على ما تقدم، فاشترط الحنفية أن يكونوا صالحين للقتال؛ لأنها وجبت بدلًا عنه، ولا يجب البدل إلا على من وجب عليه الأصل، وعن هذا قالوا: لا جزية على زَمِنٍ ولا أعمى ولا مفلوج ولا شيخ كبير؛ لأنهم ليسوا من أهل القتال.

روي عن عمر أنه أبصر شيخًا كبيرًا من أهل الذمة يسأل، فقال له: ما لك؟ قال: ليس لي مال، وإن الجزية تؤخذ مني، فقال له عمر: ما أنصفناك، أكلنا شبيبتك، ثم نأخذ منك الجزية، ثم كتب إلى عماله: ألا تأخذوا الجزية من شيخ كبير[3].

وقد اعتمد الشافعي في وجوبها على الفقير على عموم حديث معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «**خذ من كلِّ حَالم دينارًا أو عِدْلَهُ مَعَافِرَ**»[4] من غير فصل بين غني أو فقير، ولأن الجزية إنما وجبت بدلًا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنساء، وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني، وحمل الحنفية

(١) [الأحكام السلطانية ص٢٢٣. تحقيق].
(٢) [فتح القدير ٦/ ٥٠. تحقيق].
(٣) [الأموال لابن زنجويه ص١٦٢ رقم ١٦٥. تحقيق].
(٤) [أخرجه الترمذي ٣/ ١١ رقم ٦٢٣، والنسائي ٥/ ٢٥ رقم ٢٤٥٠، وأحمد ٢٣/ ٣٣٩ رقم ٢٢٠١٣، والدارقطني ٢/ ٤٩٠ رقم ١٩٣٥. تحقيق].

عموم الحديث على الفقير المعتمل جمعًا بين الأدلة؛ فإن عثمان بن حنيف لم يوظفها على فقير غير مكتسِب، واقترن هذا بموافقة الصحابة، ولأن خراج الأرض لا يوظف على أرض لا طاقة لها، فكذلك خراج الرأس دفعًا للضرر، وقول الحنفية أرفقُ وأعدلُ.

مقدار الجزية:

الجزية نوعان: جزية صُلْحِيَّة، وهي التي توضع بالتراضي والصلح عليها، وهذه خاضعة في تقديرها وكلِّ ما يتعلَّق بها لما يقع عليه الاتفاق، كما صالح رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أهل نجران على ألف ومائتي حُلَّة[1]، وصالح عمر بني تغلب على أن يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين[2]، فلا يجوز التعدي إلى غير ما وقع عليه الاتفاق.

والنوع الثاني جزية غير صلحية: وهي التي يبتدئ الإمام وضعها إذا غلب على الكفار وأقرَّهم على أملاكهم.

وقد اختلفت كلمةُ الفقهاء في هذا النوع؛ فذهب الحنفيةُ إلى تصنيفِ أهل الذِّمَّة ثلاثة أصناف: أغنياء يُؤخذ من كلٍّ منهم ثمانية وأربعون درهمًا، وأوساطَ يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهمًا، وفقراء يؤخذ منهم اثنا عشر درهمًا، فجعلها مقدرة الأقل والأكثر، ومنع من اجتهاد الولاة فيها، واختلف فقهاءُ الحنفية في حدِّ الغني والمتوسط والفقير، فقيل: مَنْ ملك عشرة آلاف درهم فصاعدًا غنيٌّ، ومَنْ ملك مائتي درهم فصاعدًا متوسط، وما سوى ذلك فقير، وقيل: يعتبر العرف، وهو الأصح؛ لأنه أقربُ لرأي أبي حنيفة في المقدرات التي فيها نص، فمردُّها عنده إلى العرف[3].

---

(١) [كذا بالأصل والصواب: ألفي حلة كما في سنن أبي داود ٤/ ٦٤٨ رقم ٣٠٤٠، والسنن الكبرى للبيهقي ٩/ ٣١٥ رقم ١٨٦٤٤، وتاريخ المدينة ٢/ ٥٨٤. تحقيق].

(٢) [أخرجه مالك ١١٧/ ٣٣٤ رقم ٣٣٤، وعبد الرزاق ١٠/ ٣٦٧ رقم ١٩٣٩٢، وابن أبي شيبة ٢/ ٤١٦ رقم ١٠٥٨١، والبيهقي ٩/ ٣٦٣ رقم ١٨٧٩٦. تحقيق].

(٣) [المبسوط ١٠/ ٧٨، والمحيط البرهاني ٢/ ٣٥٦، ودرر الحكام ١/ ٢٩٨. تحقيق].

وذهب الشافعي إلى أنها مقدرة الأقل دون الأكثر، فأقلُّها دينار لا يجوز عنده الاقتصار على ما دونه، وأما أكثرها فلا حدَّ له، بل يرجع فيه إلى اجتهاد الولاة، كما أن الإمام يجتهد رأيه في التسوية بين جميعهم أو التفضيل بحسب أحوالهم(١). وقال مالك: لا يقدر أقلها ولا أكثرُها، وهي موكولة إلى اجتهاد الولاة في الطرفين ليقدروا على كل شخص ما يناسب حاله، ولا يكلفوا أحدًا فوق طاقته(٢).

وهذا أرجحُ الأقوال وأنسبُها وأقربُها إلى مقاصدِ الشرع، وليس للقولين الأولين فيما روي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قوله لمعاذ: ((**خذ من كل حالم دينارًا**))(٣)، ولا فيما روي عن عمر وعثمان وعليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من أنهم جعلوا الجزية على ثلاث طبقات كما هو مذهب الحنفية -ليس لهما في هذه المرويات أيةُ حُجَّةٍ؛ فإن وضع الدينار على أهل اليمن كان بالصلح والتراضي، ووضائع عمر ومن بعده روعي فيها الطاقة واليسار؛ ألا ترى إلى مجاهد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقد سأله أبو نجيح: ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير، وأهل اليمن عليهم دينار؟ فقال: جعل ذلك من قبل اليسار، رواه البخاري(٤).

وإذا لم يرد في تقدير الأقل والأكثر، ولا في وجوب التفضيل أو التسوية نصٌّ، وعرفنا من أصول الشرع وقواعدِه العامة نفي الضرر والضرار، ووجوب رعاية العدل وعدم الإرهاق، كان القول بتفويض التقدير إلى الأئمة أقربَ الأقوال إلى الحق وأَشْبَهَهَا بالصواب.

وكما قلنا في الخراج إنه يزيد وينقص إذا طرأت عواملُ الزيادة والنقصان التي يوثق ببقائها، نقول: إذا تغيَّرت الأحوال إلى ما يوجب الزيادة أو النقصان، كان للإمام في هذا النوع من الجزية أن يعمل ما توحي به المصلحة وتحتمه الحاجة.

(١) [الأم ٤/ ١٨٩. تحقيق].
(٢) [بداية المجتهد ٢/ ١٦٩، والذخيرة ٣/ ٤٥٣. تحقيق].
(٣) [أخرجه الترمذي ٣/ ١١ رقم ٦٢٣، والنسائي ٥/ ٢٥ رقم ٢٤٥٠، و أحمد ٢٣/ ٣٣٩ رقم ٢٢٠١٣، والدارقطني ٢/ ٤٩٠ رقم ١٩٣٥. تحقيق].
(٤) [رواه البخاري ٤/ ٩٦ باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب. تحقيق].

وقد تبيَّن مما تقدَّم أن الجزية كالزكاة لا تجب في السَّنَة إلا مرةً واحدةً، ولا يطالب بها إلا بعد انقضاء سَنَة قمرية، وأنها وإن أشبهتها في أن كلًّا منهما يقصد بفرضه اشتراك أهل الدار المنتفعين بمرافقها في تكوين ثروة للدولة تقوى بها على مواجهة المطالب المتعددة والمصالح المشتركة، إلا أنها تختلف عنها من وجوه:

أولها: أن الجزية مخصوصة بالكافر، والزكاة مخصوصة بالمسلم. أما عدم وجوب الزكاة على الكافر فلأنها عبادة، وهو ليس من أهلها، ولأنهم غيرُ داخلين في عموم قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]. وأما عدم وجوب الجزية على المسلم، فلأنها وجبت في مقابلة العصمة وحقن الدم، وهي حاصلةٌ بالإسلام أو في مقابلة النصرة والدفاع عن الدار، والمسلم من أهل النصرة بماله ونفسه مأمور بالجهاد، فهو إما جندي مدافع بالفعل، أو بصدد الدفاع مستعد لإجابة الداعي إذا دعاه، لا مناصَ له من أن يدخل فيما دخل فيه المسلمون طوعًا أو كرهًا، فكان من مواجب ذلك أن يُعفى المسلمون كلُّهم من ضريبة الجزية التي هي ضريبة الدفاع والقتال، وأن يؤخذ بها أهل الذمة الذين قعدت بهم عداوتهم الدينية عن المساهمة في القيام بهذا العبء.

هذا، وقد كانت الجزيةُ معروفةً قبل الإسلام، ووضعها على الفرس كسرى أنو شروان وصيَّرها على طبقات: اثنا عشر درهمًا، وثمانية، وستة، وأربعة، بقدر إكثار الرجل وإقلاله، وأعفى منها مَن لم تبلغ سِنُّه العشرين ومن زاد عن الخمسين، ورفعها عن الجند والمقاتلة وطائفة من العمال والموظفين، وحكى عنه المؤرخون ما يدلُّ على المعنى الذي حمله على الفرض والإعفاء؛ إذ يقول:

ولما نظرتُ في ذلك، وجدتُ المقاتلة أجراء لأهل العمارة، وأهل العمارة أجراء للمقاتلة، فإنهم يطلبون أجورهم من أهل الخراج وسكان البلدان؛ لمدافعتهم عنهم ومجاهدتهم عمن وراءهم، فحق على أهل العمارة أن يوفوهم أجورهم، فإن العمارة والأمن والسلامة في النفس والمال لا يتم إلا بهم.

ورأيت أن المقاتلة لا يتم لهم المقام والأكل والشرب وتثمير الأموال والأولاد إلا بأهل الخراج والعمارة، فأخذت للمقاتلة من أهل الخراج ما يقوم بأودهم، وتركت على أهل الخراج من مستغلاتهم ما يقوم بمؤنتهم وعادتهم، ولم أجحف بواحد من الجانبين[1]. اهـ.

وخلاصة ما رآه أنه يجبُ على كلِّ فرد من أفراد الدولة المدافعةُ عن نفسه وماله، فمن قام بهذا العبء بنفسه فليس عليه شيءٌ، وهم الجند والمقاتلة ومَنْ في معناهم من الموظفين الذين يعملون للدولة، وأما من كان يشغله أمرُ العمارة وتدبير الحرث عن القيام بهذا الواجب حق عليه أن يؤدِّي شيئًا معلومًا في كلِّ سنة يصرف للجند والمقاتلة الذين نصبوا أنفسهم لحماية البلاد واستتباب الأمن والسلام لجميع السكان.

الثاني من الوجوه التي تختلف فيها الجزية عن الزكاة: أن الزكاة معتبرة بالغنى، فلا تجب إلا على من ملك نصابًا فاضلًا عن حاجته بالشروط المعروفة، أما الجزية فتجبُ مع الفقر اتفاقًا؛ غايةُ الأمر أن الحنفية يشترطون أن يكون الفقيرُ مكتسبًا ليخرج الجزية من كسبه.

الثالث: أن الزكاة لما اعتبرت بالمال، كان المفروض مقدارًا نسبيًّا منه بالنص، أما الجزية فلما كانت خراج الرأس، وحالات الأشخاص على غاية الاختلاف بحسب الأزمنة والأمكنة واليسار والإعسار، تُرِكَ تقديرُها لاجتهاد الأئمة والولاة.

الرابع: أن الزكاة لما كانت ضريبة المال، لم يفرق في وجوبها بين الذكر والأنثى، ولا الصحيح والمريض، ولا الصالح للقتال وغيره.

الخامس: أن مصارف الزكاة قد تولى الله بيانها بنفسه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ الآية [التوبة: ٦٠]، أما الجزية فلأنها من الفيء فقد جعل صرفها إلى الإمام يجتهد رأيه وينظر المصلحة التي تقتضي الإنفاق، فينفق من

(١) [الكامل في التاريخ ١/ ٤١٤. تحقيق].

ذلك المال على سدِّ الثغور، وبناء القناطر والجسور، وكفاية العلماء والقضاة وسائر عمال الدولة، وما إلى ذلك.

ما تسقط به الجزية:

وقد اختلفوا فيما تسقط به الجزية، ويرجع أكثر ذلك إلى اختلافهم فيمن تجب عليه الجزية، فقال الحنفية: تسقط بالإسلام، والموت، والعمى، والزمانة، والشلل، والشيخوخة التي لا يستطيع معها العمل، والفقر الذي لا يقدر معه على شيء، سواء أكانت هذه العوارضُ قبل استكمال السنة أو بعدها[1]، وقال أبو الحسن الماوردي الشافعي: «ومن مات منهم في أثنائها أخذ من تركته بقدر ما مضى منها، ومن أسلم منهم كان ما لزم من جزيته دينًا في ذمته يؤخذ بها... ويؤخذ الفقير بها إذا أيسر، ويُنْظَرُ بها إذا أعسر، ولا تسقطُ عن شيخ ولا زَمِنٍ، وقيل: تسقط عنهما وعن الفقير»[2]. اهـ

وقد احتجَّ الشافعية في عدم السقوط بالإسلام والموت بأن الجزية وجبت بدلًا عن العصمة أو السكنى، وقد وصل إليه المعوَّض فلا يسقط عنه العِوض بهذا العارض، كما لا تسقط الأجرة به، فإن الذميَّ إذا استوفى منافعَ الدار المستأجرة، ثم أسلم أو مات، لا تسقط عنه الأجرة؛ لأن المعوض وهو منافعُ الدار قد وصل إليه، قال صاحب العناية: «وإنما ردَّد في قوله: بدلًا عن العصمة أو السكنى؛ لاختلاف العلماء في أن الجزية وجبت بدًلا عماذا؟ فقال بعضهم: وجبت بدلًا عن العصمة الثابتة بعقد الذمة، وبه قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن الله تعالى أمر بالقتال ومدَّه إلى غاية وهي إعطاء الجزية. وقال بعضهم: وجبت بدلًا عن السكنى في دار الإسلام؛ لأنهم مع الإصرار لا يكونون من أهل دارنا باعتبار الأصل، وإنما يصيرون من أهل دارنا بما يؤدون من الجزية، وقال بعضهم: وجبت [بدلًا][3] عن النصرة التي

(١) [البحر الرائق ٥/ ١٢١، والدر المختار وحاشية ابن عابدين ٤/ ٢٠٠. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ص٢٢٦. تحقيق].
(٣) [ساقطة من الأصل. تحقيق].

فاتت بإصرارهم على الكفر، وقد تقدَّم، وأعيده هنا توضيحًا لأنهم لما صاروا من أهل دارنا بقبول الذمة، ولهذه الدارِ دارٌ معاديةٌ وجب القيام بنصرتها، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة؛ لأن الظاهر أنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية لاتحادهم في الاعتقاد، فأوجب عليهم الشرعُ الجزيةَ لتؤخذ منهم، فتصرف إلى المقاتلة، فتكون خلفًا عن النصرة.

قال شمس الأئمة السرخسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو الأصحُّ، ألا ترى أن الجزية لا تؤخذ من الأعمى والشيخ الفاني والمعتوه والمقعد، مع أنهم مشاركون في السكنى؛ لأنه لم يلزمهم أصل النصرة بأبدانهم لو كانوا مسلمين، فكذلك لا يؤخذ منهم ما هو خَلَفٌ عنه»[1].

ومقتضى هذا التعليل الأخير الذي ارتضاه السرخسي أن من انتظم منهم في سلك جنودنا وشاركنا في الدفاع عن الدار والذود عن حمى الوطن أن تسقط عنه الجزية؛ لأنه لا يصار إلى البدل مع تحقق الأصل، وعلى ذلك يدل صنع الصحابة في عهودهم التي قطعوها على أنفسهم لأهل الذمة.

فمن ذلك عهد سويد بن مقرن أحد قواد عمر بن الخطاب لأهل دهستان، وفيه: «أن لكم الذِّمَّةَ وعلينا المَنَعة، على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم على كل حالم، ومن اسْتَعَنَّا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضًا عن جزائه»[2].

ومن ذلك ما كتبه عنبسة بن فرقد عامل عمر لأهل أذربيجان، وفيه: «ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»[3].

ومن ذلك عهد سراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لشهربراز وسكان أرمينية، وفيه أن عليهم أن ينفروا لكل غارة، وينفذوا لكل أمر

(١) [العناية شرح الهداية ٦/ ٥٣. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٢. تحقيق].
(٣) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٥. تحقيق].

نـاب أو لم ينب رآه الوالي صلاحًا، على أن يوضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك، ومـن استغنى عنه منهم وقعد فعليه مثـل ما على أهل أذربيجان مـن الجزاء، فإن حُشروا وُضع ذلك عنهم[1].

هـذه العهـود وأمثالُهـا تدل صراحـةً على أن الذيـن قطعوها على أنفسـهم من الصحابة الذين هم أدرى الناس بأسـرار الشـريعة وأعلمهـم بمقاصدها كانوا يـرون أن الجزية جزاء حماية الذميين وصيانة أرواحهـم وأموالهم، وأن من قاتل منهم مع المسـلمين أو استعان المسـلمون به، لم يؤخذ بالجزية، ولو أن في الأمر معنـى الإذلال أو الامتهان أو العقوبة ما اسـتقام هذا الشـرط الـذي ورد في عهود المسـلمين الأولين، فإن العقوبة لا تسـقط بالاشـتراك في الدفاع، فـكان المفهوم حينئذ أن يؤخذوا بالجزية ولو اشتركوا.

ولكـن لما كان الغـرض المقصود من وضـع الجزية علـى رؤوس الذميين الحمايـة، وقد سـاهموا في حماية بلاد الإسـلام التي يقطنونهـا، فليس عليهم بعد ذلك من سبيل.

وممـا يؤيـد أن الجزيـة في مقابلة المَنَعـة والحماية، ما كتبه خالـد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا حينما دخل الفرات وأوغل فيه، وهذا نصه:

«هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه، إني عاهدتكم على الجزية والمَنَعة، فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا»[2].

وكتب أهل العراق لأمراء المسـلمين: إنا قد أدينا الجزية التي عاهدنا عليها خالـدًا، على أن يمنعونا وأميرُهم البغيَ من المسـلمين وغيرهم[3]، فهذا خالد بن الوليـد يصـرح بأن المسـلمين لا يأخذون الجزيـة من أهل الذمـة إلا إذا منعوهم ودافعـوا عنهـم، وإن عجزوا عن ذلك فلا حـقَّ لهم في أخذهـا، وكذلك رأى أبو عبيدة وفعل مع أهل الشام.

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٧. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٦٧- ٣٦٨. تحقيق].
(٣) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٧١. تحقيق].

روى القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج عن مكحول أنه لما رأى أهلُ الذمة وفاءَ المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشدَّاء على عدو المسلمين، وعيونًا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعًا لم يُرَ مثله، فأتى رؤساء كل مدينة الأمير الذي خلفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك، فكتب الولاة بذلك إلى أبي عبيدة، فاشتد ذلك عليه وعلى المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كل والٍ ممن خلفه في المدن التي صالح أهلَها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جُبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط وما كان بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم.

فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الأموال التي جَبَوْها منهم، قالوا: ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئًا وأخذوا كل شيء بقي حتى لا يدعوا شيئًا[1].

من هذا الحديث وأمثاله -وهي كثيرة- يتجلى لك كيف نظر الصحابة إلى الجزية، وعلى أي وجه فهموها، وهو يستلُّ كل شبهة في أنها عقوبة، تلك الفكرة التي سيطرت على عقول بعض المتأخرين الذين أعمتهم العصبية الدينية عن النظر الصحيح، فسودوا صحائفهم بما لا يتفق وما عُرفت به الشريعة الإسلامية وحثَّت عليه سائر الأديان السماوية من الوفاء والعدالة وحسن الجوار والمعاملة.

ولو أن المسلمين الأولين عاملوا أهل ذمتهم بمثل ما يقول به أولئك المتأخرون وأخذوا بنظريتهم، ما قامت لهم دولة، ولا تمَّ لهم السلطان والسيطرة على كل تلك الممالك والدول.

(١) [الخراج ص١٥٣. تحقيق].

ومن هنا تعلم قيمة استدلال الحنفية على سقوط الجزية التي لزمت في الذمة بقولهم: ولأنها وجبت عقوبةً على الكفر، ولهذا تسمى جزية، وهي والجزاء واحد(1).

وعقوبة الكفر تسقط بالإسلام، ولا تُقام بعد الموت، ولأن شرع العقوبة في الدنيا لا يكون إلا لدفع الشر، وقد اندفع بالموت والإسلام.

وكذلك بنوا على كونها عقوبة تداخلَها إذا اجتمعت كالحدود، فضيعوا على بيت المال خيرًا كثيرًا، فالحق ما ذهب إليه الشافعي من عدم سقوطها بالموت أو الإسلام بعد انقضاء العام، ولا حجة للحنفية في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**لا جزية على مسلم**))(2)، فإنه نفي للجزية المستقبَلة.

أما ما مضى فقد تقرَّر دينًا في ذمته فلا يبرأ إلا بالدفع. أما قول الشافعية: إنه إذا مات أو أسلم في أثناء السنة أخذ منه أو من تركته بقدر ما مضى من السنة، فلا يتفق وما حكي عنهم من أنهم يعتبرون الجزية كالزكاة لا تجب إلا في آخر الحول، على أن توزيع أجزاء الجزية على أجزاء السنة مما لا نعرف له مثيلًا في أنواع الضرائبِ.



(1) [الهداية ٢/ ٤٠٣، وتبيين الحقائق ٣/ ٢٧٨، والبحر الرائق ٥/ ١٢١. تحقيق].

(2) [أخرجه أبو داود ٣/ ١٧١ رقم ٣٠٥٣، وأحمد ٢/ ٤٦٠ رقم ١٩٤٩، والدارقطني ٥/ ٢٧٥ رقم ٤٣١٠، وابن أبي شيبة ٢/ ٤١٦ رقم ١٠٥٧٧. تحقيق].

الموارد المالية غير الدورية

العشور «الجمارك»

مضى صدر الإسلام والعمل على أن يبعث الإمام السعاة والمُصَدِّقين إلى القبائل والأمصار يجمعون الصدقات ويجبون الجِزَى، فلما كان عهد عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ واتَّسعت رقعةُ المملكة الإسلامية وضمَّت الدولة أُممًا مختلفة، وراجت سوق التجارة، وكثر التعامل والتبادل مع الأجانب، رأى الولاة أن ينصبوا على الطرق عمالًا أولي بأسٍ ومنعة ليؤمنوا التجار من اللصوص ويحموهم منهم، وفي نظير تلك الحماية لهم جباية رسوم على ما يمرون به من أموال ظاهرة أو باطنة تختلف في صفتها وقدرها تبعًا لاختلاف المارِّ بها، فهي من المسلم زكاة، ومن الذمي جزية، ومن الحربي جزاء الحماية، وسمي ذلك العامل في لسان الفقهاء بالعاشر؛ لأن ما يأخذه يدور على العشر، فإنه من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصفه، ومن الحربي العشر إن لم يُعلم ما يأخذون منا.

ومن ذلك تعلم أن فرض رسم على الصادرات والواردات المملوكة للتجار الذميين والحربيين ثابتٌ بالاجتهاد لم يرد به نص معين في الكتاب، ولم يكن معروفًا في عهده صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأول ما عُرف ذلك عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

روى محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن أبي صخرة المحاربي عن زياد بن حُدَيْر قال: بعثني عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ إلى عين التمر مُصَدِّقًا، فأمرني أن آخذَ من المسلمين من أموالهم إذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر، ومن أموال أهل الذمة نصف العشر، ومن أموال أهل الحرب العشر[1].

وروى أبو يوسف في كتاب الخراج عن عاصم بن سليمان عن الحسن قال: «كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب أنَّ تجارًا من قبلنا من المسلمين

(١) [تبيين الحقائق وحاشية الشلبي ١/ ٢٨٤. تحقيق].

يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء، فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم، وما زاد فبحسابه»[١].

وعلى هذا درجت الحكومات الإسلامية من عهد عمر، فأقيم العاشر عند ممرِّ التجار بأموال التجارة الصادرة من البلاد الإسلامية أو الواردة إليها لجباية الأموال من الأصناف الثلاثة حسبما جاء في رسالة أمير المؤمنين عمر.

قال الزيلعي: وإنما ينصب الإمام العاشر ليؤمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم، فيأخذ الصدقات من الأموال؛ لأن الجباية بالحماية، ويستوي في ذلك الأموال الظاهرة والباطنة؛ لأن الكل يحتاج إلى الحماية في الفيافي، فصارت ظاهرة، والأخذ يحمله على الحماية فيُشرع.

وما ورد من ذَمِّ العاشر محمولٌ على من يأخذ أموال الناس ظلمًا كما يفعل الظلمة اليوم، وأما أخذ الصدقات فإلى الإمام.

وروي أن عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا العمل، فقال له: أتستعملني على المكس من عملك؟ فقال: أفلا ترضى أن أقلدك ما قلدنيه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ ![٢] اهـ.

وقد بُنيت أحكام هذا الباب على مبادئَ ثلاث:

الأول: أنه زكاة أو قائم مقامها؛ ولذلك اشترطوا أن يكون المال مملوكًا، وأن يكون نصابًا ناميًا فاضلًا عن حاجته خاليًا عن الدين.

الثاني: مبدأ الحماية، وعن هذا قالوا: إذا ضعف الوالي عنها فلا حق له في الأخذ، وَفَاوَتُوا بين المسلم وغيره لتفاوتهم في الحماية كما سيأتي.

(١) [الخراج ص١٤٨. تحقيق].
(٢) [تبيين الحقائق ١/ ٢٨٢. تحقيق].

الثالث: مبدأ المجازاة والمعاملة بالمثل، وهو ما قال عمر: خذ أنت منهم ما يأخذون من تجار المسلمين، ومن هنا قالوا: إذا لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمروا على ذلك، ولأنَّا أحقُّ بالمكارم.

قال صاحب البدائع: «وأما القدر المأخوذ مما يمرُّ به التاجرُ على العاشرِ، فالمارُّ لا يخلو من أن يكون مسلمًا أو ذميًّا أو حربيًّا، فإن كان مسلمًا يأخذ منه في أموال التجارة ربع العشر؛ لأن المأخوذ منه زكاة، فيوضع موضع الزكاة، ويسقط عن ماله زكاة تلك السنة، وإن كان ذميًّا يأخذ منه نصف العشر، ويؤخذ على شرائط الزكاة، لكن يوضع موضع الجزية والخراج، ولا تسقط عنه جزية رأسه في تلك السنة، وإن كان حربيًّا يأخذ منه ما يأخذون من المسلمين، فإن علم أنهم يأخذون منَّا ربع العشر أخذ منهم ذلك القدر، وإن كان نصفًا فنصف، وإن كان عُشرًا فعُشر؛ لأن ذلك أدعى لهم إلى المخالطة بدار الإسلام، فيروا محاسنَ الإسلام، فيدعوهم ذلك إلى الإسلام، فإن كان لا يعلم ذلك يأخذ منه العشر، وأصله حديث عمر... إلى أن قال: وما يؤخذ منهم فهو في معنى الجزية، والمؤونة توضع مواضع الجزية وتصرف إلى مصارفها»(١).

وقال الزيلعي في توجيه التفاوت بين الأصناف الثلاثة: «ولأن ما يؤخذ من المسلمين زكاة وهو ربع العشر، وكان للإمام أخذه للحماية، وهو يحمي مال الذمي والحربي أيضًا، فيكون له ولاية الأخذ، فيقدر ما يأخذه من الذمي بضعف ما يأخذه من المسلم إظهارًا للصَّغَار عليهم، ويضعف ذلك من الحربي إظهارًا لدُنوِّ رتبته»(٢).

ولأن حاجة الذمي إلى الحماية أكثر من حاجة المسلم إليها؛ لأن طمع اللصوص في مال الذمي أكثر، وحاجة الحربي إلى الحماية أكثر لما أن طمعهم في ماله أكثر، فيجب على التفاوت.

(١) [بدائع الصنائع ٢/ ٣٨- ٣٩. تحقيق].
(٢) [تبيين الحقائق ١/ ٢٨٥. تحقيق].

وعلَّل لاشتراط النصاب فقال: «لأن ما يؤخذ من الذمي ضعف الزكاة، فصار شرطه شرط الزكاة، وأما في حق الحربي فلأن القليل عفو لحاجته إلى ما يوصله إلى مأمنه، وما دون النصاب قليل، فالأخذ من مثله يكون غدرًا، ولأن القليل لا يحتاج إلى الحماية لقلة الرغبات فيه، والجباية بالحماية. وفي الجامع الصغير: وإن مر حربي بخمسين درهمًا لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها؛ لأن الأخذ بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمي؛ لأن المأخوذ زكاة أو ضعفها، فلا بد من النصاب.

وفي كتاب الزكاة لا يؤخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا؛ لأن القليل لم يزل عفوًا، وهو للنفقة عادة، فأخذهم منا من مثله ظلم وخيانة، ولا متابعة عليه.

والأصل فيه أنَّا متى عرفنا ما يأخذون منا أخذنا منهم مثله، بذلك أمر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وإن لم نعرف أخذنا منهم العشر؛ لقول عمر: فإن أعياكم فالعشر، وإن كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع إلا قدر ما يوصله إلى مأمنه في الصحيح لما ذكرنا، ولأنه يجب أن يدفع إليه قدر ذلك، فلا فائدة في أخذه ثم رده عليه، وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم؛ ليستمروا عليه، ولأنَّا أحقُّ بالمكارم»[1] اهـ.

سقنا لك هذه العبارات بطولها لنجلي لك فكرة المجتهدين الأولين في هذا المورد المالي، والأسس التي بنوا عليها أحكامه، وليتسنى لك مقارنة ذلك بالأوضاع الحالية في فرض الرسوم الجمركية.

فقد تطورت الأحوال، وتغيرت الأوضاع تبعًا لتطور واختلاف النظريات الاقتصادية، وتتابع الاتفاقات الدولية، وأصبحت الرسوم الجمركية الآن تختلف عن تلك التي وضعت نواتها في العهد الأول من وجوه:

أولًا: من ناحية صفتها: فقد علمتَ أنها كانت تؤخذ من المسلمين بصفة كونها زكاة؛ ولذلك اشترطت فيها كل شروط الزكاة، وسقطت عنه بأخذها، ولم

(١) [تبيين الحقائق ١/ ٢٨٥. تحقيق].

تُجْبَ ممن يشتغل في المال بضاعة أو مضاربة إلى غير ذلك من أحكامها، وقد انخلعت عنها هذه الصفة الآن، وأصبحت مجرد ضريبة تفرضها الدولة بما لها من السيادة، وحسبما تقضي به الاتفاقات المرعية، فلا تُسقط عن دافعها الزكاة، ولا تشترط في المال ولا في الممول شروطها.

ثانيًا: من ناحية البواعثِ على فرضها، فقد كان الملحوظ فيها أولًا أنها رسم حماية وتأمين للتجار، ولذلك تفاوتت بتفاوت الحاجة إلى تلك الحماية.

أما اليوم فلها أغراض غير ذلك شتى؛ لها دخل كبير في رفع هذه الضريبة أو خفضها، فمنها حماية الصناعات الوطنية الناشئة من أن تقتلها في مهدها منافسة البضائع الأجنبية، ومنها توفير ما لا بد منه لحاجة الأمة ومنعه من أن يتسرب إلى البلاد الأجنبية، ومنها الحدُّ من الإسراف والترف وإتلاف المال في مجرد الكماليات والزينة.

ثالثًا: من جهة مقدارها ومنشأ اختلافه وكيفية التقدير؛ فقد علمتَ أنها كانت تَجِب في كل الأموال بنسبة واحدة: عُشر أو نصفه أو ربعه، ولا تختلف إلا باختلاف المالك حسبما تقدم، والأمر الآن على عكس ذلك، كل الناس سواسية في أصل التقدير والاختلاف باختلاف البضائع، فضريبة الكماليات غير ضريبة الضروريات إلى غير ذلك بمقتضى الأغراض التي نوهنا عنها آنفًا وأشباهها.

والواقعُ أنَّ الضرائب الجمركية لا يقع عبئها على كواهل الممولين والتجار، وإنما هي بالحقيقة تخرج من جيوب المستهلكين وأفراد الرعية المشترين لهذه البضائع، فالبداهة قاضية بأن كل مقدار يدفعه التاجر للدولة لا بد أن يعليه على سعر السلعة ويتقاضاه ونسبة الربح المتكافئة مع رأس ماله من المشتري، فهو والحالة هذه المثقل بتكاليفِ الضرائبِ المتنوعة، فواجب ولي الأمر أن ينظر في ذلك بما يوفق بين المصلحة العامة ومصلحة الأفراد الخاصة، فما نقص من مال الرعية زاد في مال الدولة، وما نقص من مال الدولة زاد في مال الرعية.

الفيء والغنائم

الغنيمة في اللغة: ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي. وفي القاموس: والمغنم والغنيم والغنيمة والغنم -بالضم-: الفيءُ والفوز بالشيء بلا مشقة، أو هذا الغنم، والفيء: الغنيمة[1].

قال القرطبي: «واعلم أن الاتفاق حاصلٌ على أن المراد بقوله تعالى: ﴿ غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ ﴾ [الأنفال: ٤١] مال الكفار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقهر، ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص، ولكن عرف الشرع قيد اللفظ بهذا النوع، وسمى الشرعُ الواصلَ إلينا من أموال الكفار باسمين: غنيمةً وفيئًا. فالشيء الذي يناله المسلمون من عدوهم بالسعي وإيجاف الخيل والركاب يُسمى غنيمة، ولزم هذا الاسم هذا المعنى حتى صار عرفًا، والفيء مأخوذ من فاء يفيء إذا رجع، وهو كل مال دخل على المسلمين من غير حرب ولا إيجاف؛ كخراج الأرضين، وجزية الجماجم، وخمس الغنائم، وقيل: إنهما واحد، وفيهما الخمس، قاله قتادة»[2].

وقال الألوسي: «والمشهور تغاير الغنيمة والفيء، وقيل: اسم الفيء يشملهما؛ لأنها راجعة إلينا ولا عكس فهي أخص، وقيل: هما كالفقير والمسكين، وفسروها بما أخذ من الكفار قهرًا بقتال أو إيجاف، فما أخذ اختلاسًا لا يسمى غنيمة وليس له حكمها»[3].

وقد نزل في الغنائم والفيء ثلاث آيات: فأول سورة الأنفال يقرر أن الأمر في قسمتها لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقسمها حسبما يراه، وقوله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ ﴾ [الأنفال: ٤١] يفيد أن أربعة أخماسها للغانمين، والخمس للمصارف المذكورة في الآية، وآيات الفيء في سورة الحشر لا تحتم القسمة كما

(١) [القاموس المحيط ص١١٤٣. تحقيق].
(٢) [تفسير القرطبي ٨/ ١- ٢. تحقيق].
(٣) [تفسير الألوسي ٥/ ٢٠٠. تحقيق].

فهم أمير المؤمنين عمر على ما مرَّ بك في مبحث الخراج. وقد صحَّ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ افتتح خيبر عَنوة، وقسمها بين الغانمين، وفتح الله عليه أرض مكة عَنوة، ومنَّ على أهلها فردها عليهم، ولم يقسمها، ولم يجعلها عليهم فيئًا.

فمن أجل ذلك اختلفت كلمة الفقهاء في أمر الغنائم تبعًا لاختلافهم في فهم الآيات والآثار الواردة فيها، وتنزيل بعضها على بعض، ومجمل ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: أن الآياتِ كلَّها محكمةٌ ليس فيها ناسخ ولا منسوخ، وأن الأمر في الغنيمة إلى الإمام؛ إن شاء قسم، وإن شاء لم يقسم، والأمر بالقسمة في آية ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ﴾ ليس للإيجاب، بل على نسق الواجب المخيَّر استدلالًا بفتح مكة وقصة حنين.

الثاني: أن أول السورة منسوخ بآية ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ﴾، وأن الغنائم في الآية تشمل المنقول والعقار على ما ينادي به قوله تعالى: ﴿مِّن شَيۡءٖ﴾. وأن الواجب قسمتها على الوجه المبين في الآية، ولا خِيَرَةَ للإمام في ذلك، وآيات الحشر عند هؤلاء خاصة بالفيء الذي استُولي عليه بلا قتال.

الثالث: أن آية الأنفال الأولى محكمة ومحمولة على ما ينفله الإمام للغزاة من نحو «**من قتل قتيلًا فله سلبه**»[1]، وآية الأنفال الثانية محمولة على غير العقار، فلا تشمل الغنائم الأرض، ولا خِيَرَة للإمام في المنقول، وهو في الأرض بالخيار على ما يؤخذ من الآيات في سورة الحشر. وقد استدل لهذا الرأي -وهو أن الغنيمة في الآية خاصة بما أخذه المسلمون من المنقولات عنوة- بأن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لم يحل الغنائم لأمة غير هذه الأمة، فقد جاء في الصحيح: «**أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي**»[2]، وعد منها: حلَّ الغنائم. وقد أحلت ديار الكفار وأرضهم للأمم السابقة كما قال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ

(١) [أخرجه البخاري ٤/ ٩٢ رقم ٣١٤٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ١/ ٧٤ رقم ٣٣٥، ومسلم ١/ ٣٧٠ رقم ٥٢١. تحقيق].

جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢٠ - ٢١]، وقال في ديار آل فرعون وأرضهم: ﴿كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ٥٩]، ومن ذلك يعلم أن الأرض لا تدخل في الغنائم.

وربما استظهروا لهذا القول بأن النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمل في أرض مكة على غير ما تقضي به الآية، ولا يمكن ذلك إلا بأن يكون المراد من الغنائم في الآية المنقول فقط، وقد كان لهذا أثر في اختلاف العلماء في حكم الأرض المفتوحة عنوة؛ فقيل بوجوب القسمة كالمنقول، وقيل: الإمام مخير بين القسمة وبين إقرار أهلها عليها بخراج، وفي هذه الحالة هل يكون ملكًا لهم أو وقفًا على المسلمين؟ خلاف، وقد مرَّ ذلك في الخراج فلا نعيده.

وإليك عبارة القرطبي، فهي أحسنُ وأجمعُ ما وقفتُ عليه في هذا الشأن. قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ الآية [الأنفال: ٨]: «هذه الآية ناسخة لأول السورة عند الجمهور، وقد ادَّعى ابن عبد البر الإجماعَ على أن هذه الآية نزلت بعد قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ وأن أربعة أخماس الغنيمة مقسومة على الغانمين على ما يأتي بيانه، وأن قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ نزلت في حين تشَاجَرَ أهلُ بدرٍ في غنائمِ بدر». ثم قال بعد أن ساق ما يدل على صحة هذا: «وقد قيل: إنها محكمة غير منسوخة، وإن الغنيمة لرسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وليست مقسومة بين الغانمين، وكذلك لمن بعده من الأئمة، حكاه المازري عن كثير من أصحابنا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وأن للإمام أن يخرجها عنهم، واحتجوا بفتح مكة وقصة حنين، وكان أبو عبيد يقول: افتتح رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مكة عنوة ومنَّ على أهلها فردَّها عليهم ولم يقسمها ولم يجعلها عليهم فيئًا، ورأى بعض الناس أن هذا جائز للأئمة بعده. قلت: وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١]، والأربعة الأخماس للإمام

إن شاء حبسها وإن شاء قسمها بين الغانمين، وهذا ليس بشيء لما ذكرناه، ولأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أضاف الغنيمة للغانمين، فقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١]، ثم عين الخُمُس لمن سمى في كتابه وسكت عن الأربعة الأخماس كما سكت عن الثلثين في قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، فكان للأب الثلثان اتفاقًا، وكذا الأربعة الأخماس للغانمين إجماعًا، على ما ذكره ابن المنذر وابن عبد البر». ثم قال: «ويكون معنى قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ الآية [الأنفال: ١] ما ينفله الإمام لمن شاء لما يراه من المصلحة قبل القسمة». ثم قال بعد أن ساق عدة أقوال عن السلف في فهم الآيتين: «ولم يقل أحد من العلماء فيما أعلم إن قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ [الأنفال: ١] ناسخٌ لقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١]، بل قال الجمهور على ما ذكرنا: إن قوله: ﴿مَا غَنِمْتُم﴾ ناسخ، وهم الذين لا يجوز عليهم التحريف ولا التبديل لكتاب الله تعالى.

وأما قصة فتح مكة فلا حجَّةَ فيها لاختلاف العلماء في فتحها. وقد قال أبو عبيد: ولا نعلم مكة يشبهها شيء من البلدان من جهتين: إحداهما: أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان الله قد خصَّه من الأنفال والغنائم ما لم يجعله لغيره؛ وذلك لقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ الآية، فنرى أن هذا كان خاصًّا له. والجهة الأخرى أنه سَنَّ لمكَّةَ سننًا ليست لشيء من البلاد.

وأما قصة حنين فقد عوَّض الأنصارَ لما قالوا: يعطي الغنائم قريشًا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم، فقال لهم: «**أما ترضون أن يرجع الناس بالدنيا وترجعون برسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **إلى بيوتكم**»[1]، وليس لغيره أن يقول هذا القول، مع أن ذلك خاصٌّ به على ما قاله بعض علمائنا.

---

(١) [أخرجه البخاري (٥/ ١٥٩، رقم ٤٣٣٤) ومسلم (٢/ ٧٣٥، رقم ١٠٥٩). تحقيق].

ولم يختلف العلماء أن قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١] ليس على عمومه، وأنه يدخله الخصوص، فمما خصصوه بإجماع أن قالوا: سَلَبُ المقتول لقاتله إذا نادى به الإمام، وكذلك الرقاب -أعني الأسارى، الخِيَرَة فيها إلى الإمام بلا خلاف، ومما خص به أيضا الأرض، والمعنى: ما غنمتم من ذهب وفضة وسائر الأمتعة والسبي. وأما الأرض فغير داخلة في عموم هذه الآية؛ لما روى أبو داود عن عمر بن الخطاب أنه قال: «لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيبر»[1]. ومما يصحح هذا المذهب ما رواه الصحيح عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((**منعت العراق قفيزها ودرهمها، ومنعت الشام مدها ودينارها**))... الحديث[2]، قال الطحاوي ((**منعت**)) بمعنى ستمنع[3]، فدل ذلك على أنها لا تكون للغانمين؛ لأن ما ملكه الغانمون لا يكون فيه قفيز ولا درهم، ولو كانت الأرض تقسم ما بقي لمن جاء بعد الغانمين شيء. والله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: ١٠] بالعطف على قوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨]، قال: وإنما يقسم ما ينقل من موضع إلى موضع. وقال الشافعي: كل ما حصل من الغنائم من أهل دار الحرب من شيء قلَّ أو كثر من دار أو أرض أو متاع أو غير ذلك قسم، إلا الرجال البالغين، فإن الإمام فيهم مخير أن يمن أو يقتل أو يسبي، وسبيل ما أخذ منهم وسبي سبيل الغنيمة. واحتج بعموم الآية، قال: والأرض مغنومة لا محالة، فوجب أن تقسم كسائر الغنائم، وقد قسم رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما افتتح عنوة من خيبر. قالوا: ولو جاز أن يُدَّعَى الخصوص في الأرض، جاز أن يُدَّعى في غير الأرض، فيبطل حكم الآية، وأما آية الحشر فلا حجة فيها؛ لأن ذلك إنما هو في الفيء لا في الغنيمة. وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ استئناف كلام بالدعاء لمن سبقهم بالإيمان

(١) [سنن أبي داود (٣/ ١٦١، رقم ٣٠٢٠) بلفظ: «لولا آخر المسلمين...». تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم (٤/ ٢٢٢٠، رقم ٢٨٩٦) وأحمد (١٣/ ١٢، رقم ٧٥٦٥) واللفظ له .تحقيق].
(٣) [شرح مشكل الآثار (٣/ ١٤٧، رقم ١١١٤).تحقيق].

لا لغير ذلك. قالوا: وليس يخلو فعل عمر في توقيفه الأرض من أحد وجهين: إما أن تكون غنيمة استطاب أنفس أهلها، وكذلك صنع رسول الله في سبي هوازن، لما أتوه استطاب أنفس أصحابه عما كان في أيديهم. وإما أن يكون ما وقفه عمر فيئًا، فلم يحتج إلى مراضاة أحد. وذهب الكوفيون إلى تخيير الإمام في قسمها أو إقرارها وتوظيف الخراج عليها، وتصير ملكًا لهم كأرض الصلح. قال شيخنا أبو العباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: وكأن هذا جَمْعٌ بين الدليلين، ووَسَطٌ بين المذهبين، وهو الذي فهمه عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قطعًا، ولذلك قال: «لولا آخر الناس». فلم يخبر بنسخ فعْلِ النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ولا بتخصيص بهم. غير أن الكوفيين زادوا على ما فعل عمر، فإن عمر إنما وقفها على مصالح المسلمين ولم يملكها لأهل الصلح، وهم الذين قالوا: للإمام أن يُملِّكها لأهل الصلح»(1). اهـ

هذا وقد اتفقوا على أن الغنيمة المقسومة مخمَّسَة: الخمس لمن ذكر في الآية، والأربعة الأخماس للغانمين، واختلفوا بعد ذلك في كيفية التقسيم على كل من الفريقين.

فقد حكى القرطبي في تقسيم الخمس ستة أقوال:

«الأول: قالت طائفة: يقسم الخمس على ستة، فيجعل السدس للكعبة، وهو الذي لله، والثاني: لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، والثالث: لذوي القربى، والرابع: لليتامى، والخامس: للمساكين، والسادس: لابن السبيل.

وقال بعض أصحاب هذا القول: يرد السهم الذي لله على ذوي الحاجة.

الثاني: قال أبو العالية والربيع: تقسم الغنيمة على خمسة، فيعزل منها سهم واحد، وتقسم الأربعة على الناس، ثم يضرب بيده في السهم الذي عزله، فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة، ثم يقسم بقية السهم الذي عزله على خمسة: سهم للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وسهم لذوي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل.

(1) [تفسير القرطبي ٨/ ٣- ٥. تحقيق].

الثالث: قال المنهال بن عمرو: سألت عبد الله بن محمد بن علي وعلي بن الحسين عن الخمس فقال: هو لنا. قلت لعلي: إن الله تعالى يقول: ﴿وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الحشر: ٧] فقال: أيتامنا ومساكيننا.

الرابع: قال الشافعي: يقسم على خمسة، ورأى أن سهم الله ورسوله واحد، وأنه يصرف في مصالحِ المؤمنين، والأربعة الأخماس على الأربعة الأصناف المذكورين في الآية.

الخامس: قال أبو حنيفة: يقسم على ثلاثة، اليتامى والمساكين وابن السبيل، وارتفع عنده حكم قرابة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بموته كما ارتفع حكم سهمه. قالوا: ويُبدأ من الخمس بإصلاح القناطر وبناء المساجد وأرزاق القضاة والجند، وروي نحو هذا عن الشافعي أيضًا.

السادس: قال مالك: هو موكولٌ إلى نظر الإمام واجتهاده، فيأخذ منه من غير تقدير، ويعطي منه القرابة باجتهاد، ويصرف الباقي في مصالح المسلمين، وبه قال الخلفاء الأربعة، وبه عملوا، وعليه يدل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود عليكم**»[(١)]، فإنه لم يقسمه أخماسًا ولا أثلاثًا، وإنما ذكر في الآية من ذكر على وجه التنبيه عليهم لأنهم من أهم من يُدفع إليه. قال الزجاج محتجًّا لمالك: قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ﴾ [البقرة: ٢١٥].

وللرجل جائز بإجماع أن ينفق في غير هذه الأصناف إذا رأى ذلك، وذكر النسائي عن عطاء قال: خمس الله وخمس رسوله واحد، كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يحمل منه ويعطي منه ويضعه حيث شاء ويصنع به ما شاء»[(٢)]. اهـ

(١) [أخرجه أبو داود (٣/ ٦٣، رقم ٢٦٩٤)، والنسائي (٦/ ٢٦٢، رقم ٣٦٨٨)، ومالك (٢/ ٤٥٧، رقم ٢٢) ولفظه: «**ما لي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذ، إلا الخمس، والخمس مردود عليكم**» .تحقيق].

(٢) [تفسير القرطبي ٨/ ١٠-١١. تحقيق].

وكذلك اختلفوا في كيفية تقسيم نصيب الغانمين تبعًا لاختلاف الآثار الواردة في ذلك، فقال الجمهور: للفارس ثلاثة أسهم: سهم له، وسهمان لفرسه[1]، وقال أبو حنيفة: للفارس سهمان: سهم له، وسهم لفرسه[2].

وقد روى كتاب الخراج رأي الجمهور واستدل له بالأسانيد، ثم قال: «قال أبو يوسف: وكان الفقيه المقدم أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى يقول: للرجل سهم، وللفرس سهم. وقال: لا أفضل بهيمة على رجل مسلم، ويحتج بما ذكرنا عن زكريا بن الحارث عن المنذر بن أبي خميصة الهمداني أن عاملًا لعمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قسم في بعض غنائم الشام للفارس سهم وللرجل سهم، فرُفع ذلك لعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فسلمه وأجازه. فكان أبو حنيفة يأخذ بهذا الحديث، ويجعل للفرس سهمًا وللرجل سهمًا، وما جاء من الأحاديث والآثار أن للفرس سهمين وللرجل سهمًا أكثر من ذلك وأوثق، والعامة عليه، ليس هذا على وجه التفضيل، ولو كان على وجه التفضيل ما كان ينبغي أن يكون للفرس سهم وللرجل سهم؛ لأنه قد سوى بهيمة برجل مسلم. إنما هذا على أن يكون عدة الرجل أكثر من عدة الآخر، وليرغب الناس في ارتباط الخيل في سبيل الله، ألا ترى أن سهم الفرس إنما ردَّ على صاحب الفرس فلا يكون للفرس دونه، والمتطوع وصاحب الديوان في القسمة سواء، فخذ يا أمير المؤمنين بأي القولين رأيت، واعمل بما ترى أنه أفضل وأخير للمسلمين، فإن ذلك موسَّع عليك إن شاء الله تعالى»[3] اهـ.

ومما حكيناه لك من آراء العلماء وأفهامهم للآيات والأحاديث الواردة في الفيء والغنائم تستطيع أن تستخلص ما يأتي:

(١) [بداية المجتهد ٢/ ١٥٧، التاج والإكليل ٤/ ٥٧٧، والأم ٤/ ١٥٢، وبحر المذهب ٦/ ٢٥٢، والمغني ٦/ ٤٦٧، والإنصاف ٤/ ١٧٣. تحقيق].
(٢) [الهداية ٢/ ٣٨٨، وتبيين الحقائق ٣/ ٢٥٤. تحقيق].
(٣) [الخراج ص٢٩. تحقيق].

أولًا: أن مورد بيت المال من الغنائم إما الخمس على رأي من يوجب التقسيم، وإما الكل على رأي من يجعل الخيرة فيها للإمام. وأيًّا ما كان فهو حقٌّ خالص لله تعالى، وقد قسم الحنفية حقَّ الله ثمانية أقسام: عبادات خالصة كأصول الإسلام الخمس، وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر، ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر، ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج، وعقوبات كاملة كالحدود، وعقوبات قاصرة كحرمان القاتل من الميراث، وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات، وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن، قالوا: ومعنى كونه قائمًا بنفسه أنه ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد، ومن غير أن يكون له سبب يجب باعتباره على العبد أداؤه بطريق الطاعة أو بغيرها كسائر حقوق الله وحقوق العباد، وإنما هو حق ثبت لله تعالى بحكم ألوهيته لا حقَّ لأحد فيه بناء على أن الجهاد حقه؛ لأن به إعزاز دينه وإعلاء كلمته، فصار ما يأتي من طريقه حقًّا خالصًا له تعالى كما أخبر بذلك في قوله جل شأنه: ﴿قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]، ومعناه -والله أعلم- أن الحكم والأمر فيها لله تعالى؛ لأنه خالص حقه، لا حقَّ لأحد فيه، والرسول ينفذه فيما بين المؤمنين، فثبت أن كل الغنائم حقه على الخلوص، لكنه جل شأنه أثبت أربعة أخماس الغنيمة للغانمين فضلًا منه ورحمة، فلم يكن الخمس حقًّا لزمنا أداؤه بطريق الطاعة، بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه، وأمر بصرفه إلى من سماهم في كتابه الكريم.

ومما لا يمتري فيه أحد أن الحروب اليوم تختلف عن تلك التي نزلت فيها الآيات ووردت بشأنها الأحاديث والآثار؛ تختلف عنها في أغراضها، والبواعث الحاملة عليها، وفي كيفية تأليف الجيوش القائمة بها؛ فقد كان الرجل يخرج من بيته لا يخرج إلا ابتغاء وجه الله ودفاعا عن دينه وجهادا في سبيله، وكان يخرج إليها بلباسه وسلاحه وفرسه وزاده لا يكلف الدولة شيئًا من ذلك، ولم يكن للمسلمين يومئذ بيت مال يجهز منه الجيوش وينفق منه على الحروب، فكان من

المناسب أن يجعل للغانمين نصيب مفروض، وأن يكون حظهم منها أوفر من حظ المصالح العامة، وأن يفاضلوا بينهم في القسمة على قدر تأثيرهم في إحراز النصر والظفر، ولا شكَّ أن تأثير الفارس أكبر من تأثير الراجل، أما اليوم وقد أصبح لكل دولة بيت مال ينفق منه على كل ما يلزم للجيش من غذاء وكساء وعدة وسلاح ووسائل الحمل والنقل، ولا يتكلف الجندي من مال نفسه قليلًا ولا كثيًرا، فلا يبعد القول بأنه لا حق للمقاتلة في شيء من الغنيمة، وأنها لبيت المال يصرفها ولي الأمر فيما يراه محققًا للمصالح العامة؛ إما أخذًا برأي من يقول: إن الأمر في الغنائم موكول إلى الإمام، وقد تقدَّم لك وجهه ودليله، وإما بناءً على أن حكم التقسيم كان مبنيًّا على علة زالت، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا. ومآل هذا أن التقسيم كان سياسة شرعية اقتضتها ظروف الزمان والمكان، وأنه لم يقصد الشارع تطبيق هذه الأحكام حرفيًّا في جميع الأزمان والأحوال، وقد يومئ إلى ذلك قول عمر: «لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيبر»(١).

ثانيًا: أنه ليس في كتاب الله دلالة على تفضيل الفارس على الراجل، ولولا الأخبار الواردة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكانا سواء، وأن اختلاف العلماء في كيفية التقسيم كان نتيجة لاختلاف الآثار الواردة في ذلك.

والذي عقلناه مما حكاه العلماء في حكمة التفضيل، أنه يتبع قوة التأثير في الحرب وضعفَه، فلما كان الفارس أكثرَ غناءً وأعظمَ منفعةً من الراجل كان حظُّه أوفرَ منه وأعظمَ، ومن هنا يكون للإمام أن يفاضل بين الغزاة مفاضلة لا تقف عند حدِّ المأثور ولا تُقيَّد به، فقد تفاوتت مواقفُ الجند وتباينت وظائفُهم ومخاطرُهم في الحروب الحاضرة؛ فالغواصون والطيارون والفدائيون وجنود المظلات وغيرهم ممن لا تعرف الحروب الماضية أمثالهم ولم تشهد أعمالهم، كلُّ أولئك

(١) [أخرجه البخاري ٥/ ١٣٨ رقم ٤٢٣٥. تحقيق].

يجب أن يكون نصيبهم متكافئًا مع خطورة وظائفهم ومناسبًا لأعمالهم وآثارهم، وللإمام مطلق الحق في تشجيع الجنود ومكافأتهم بما يراه موصلًا للنصر محققًا للظفر، وقد رسم هذه السياسةَ ووَضَعَ أصولَها النبيُّ الأعظم؛ إذ فضَّل الفارس على الراجل، وقال: ((**من قتل قتيلًا فله سلبه**))(١).

ثالثًا: بينت آية الغنائم في سورة الأنفال مصارف الخمس، وهي بعينها مصارفُ الغنيمة كلها عند من يجعل مَرَدَّها إلى الإمام. وقد قال العلماء: إن اللام في الآية ليست لبيان الاستحقاق والملك، وإنما هي لبيان المصرف والمحل، ومن هذا فلا وجه للقول بوجوب استيفاء الأصناف الخمسة أو الستة المذكورة في الآية ولا وجوب التسوية بينها في العطية، بل الأمر إلى الأئمة وهو أرجح الأقوال كما حكيناه لك عن القرطبي مؤيَّدًا بما سبق، وقد قالوا في بيان حكمة توزيع الغنائم أو خمسها على الجهات المذكورة في الآية: إن الدولة التي تدبر سياسة الأمة لا بد لها من مال تستعين به على ذلك، وهو أقسام: أولها: ما كان للمصلحة العامة كشعائر الدين وحماية الحوزة، وهو ما جعل لله في الآية.

وثانيها: ما كان لنفقة إمامها ورئيس حكومتها، وهو سهم الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها.

وثالثها: ما كان لأقوى عصبته أخلصهم له وأظهرهم تمثيلًا لشرفه وكرامته، وهو سهم أولي القربى.

ورابعها: ما يكون لذوي الحاجات من ضعفاء الأمة وهم الباقون، وتوزيع إيرادات الدولة على هذا الوجه لا يزال مُتَّبَعًا في أكثر الدول والأمم، فإنها ترصد في ميزانية مصروفاتها ما يُنفق في المصالح العامة، وهي كثيرة ومتنوعة، تقع في عدة أبواب، وكذلك تضع في ميزانيتها بابًا آخر لمخصصات رئيس الدولة، ورسولنا الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أولى من جميع الملوك والرؤساء بمال يختص

(١) [أخرجه البخاري ٤/ ٩٢ رقم ٣١٤٢. تحقيق].

به؛ لأن وظائف أعماله للأمة أكبر وأكثر، ومقامه أجل وأعظم، وهو عن الكسب والاستقلال أبعد، وأوقاته عنهما أضيق.

وكذلك تخص بعض الدول الأمراء -وهم قرابة الملك- برواتبَ من ماليتها؛ لأن من شرف الأمة وعظمتها ألا يمتهن عظماؤها أنفسهم بالكسب وتحصيل الرزق، ولا مانع من اعتبار هذا الوجه مناطًا لاستحقاق ذوي قرابته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، غير أن بعض العلماء يرى أن مناط الصرف لذوي القربى أنه قد حرمت عليهم الصدقة ولو من وجه العمل عليها حتى لا يمسهم الذلة ولا تأخذهم المهانة، وفي تكريمهم على هذا النحو تكريم له صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفي ذلك مصلحة المسلمين أجمعين، ومن العدل وقد حرمت عليهم الصدقات أن نعوضهم عنها بابًا آخر يرتزقون منه.

وأما اليتامى والمساكين والمحاويج فما زالوا محل عناية كل حكومة تعنى بأمور شعبها، فهي تخصص للفقراء الذين لا يجدون أعمالًا يرتزقون منها مالًا يكفيهم، وبعض الحكومات يعطي هؤلاء المحتاجين إعانات من الأوقاف الخيرية التي تتولى أمر استغلالها وإنفاق ريعها على المستحقين؛ وذلك لتتقي الحكومة شرَّ هؤلاء جميعًا، بل ربما كسبت منهم خيرًا كثيرًا إذا هي هيَّأت لهم سبيل الرزق، وللإسلام جانب آخر روحي وهو أن تكون قلوب هؤلاء مع المقاتلين، وأن تكون نفوسهم مطمئنةً لا ثورة فيها ولا حقد، وفي الحديث: ((**وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم**))[1].

هذا، ومن الخير أن ننقل لك صدر عبارة الماوردي في باب الفيء والغنائم قال: «وأموال الفيء والغنائم ما وصلت من المشركين أو كانوا سبب وصولها، ويختلف المالان في حكمهما، وهما مخالفان لأموال الصدقات من أربعة أوجه:

أحدها: أن الصدقات مأخوذة من المسلمين تطهيرًا لهم، والفيء والغنيمة مأخوذان من الكفار انتقامًا منهم.

(١) [أخرجه البخاري ٤/ ٣٦ رقم ٢٨٩٦. تحقيق].

والثـاني: أن مصرف الصدقات منصوص عليه ليـس للأئمة اجتهاد فيه، وفي أموال الفيء والغنيمة ما يقف مصرفه على اجتهاد الأئمة.

والثالـث: أن أمـوال الصدقات يجـوز أن ينفـرد أربابها بقسـمتها في أهلها، ولا يجـوز لأهـل الفيء والغنيمة أن ينفردوا بوضعه في مسـتحقه حتى يتولاه أهل الاجتهاد من الولاة.

والرابع: اختلاف المصرفين على ما سنوضح.

أمـا الفـيء والغنيمة فهمـا متفقان من وجهيـن، مختلفان مـن وجهين؛ فأما وجهـا اتفاقهمـا، فأحدهمـا أن كل واحد من الماليـن واصل بالكفـر، والثاني أن مصرف خمسـهما واحد. وأما وجهـا افتراقهما، فأحدهما أن مـال الفيء مأخوذ عفوًا، ومال الغنيمة مأخوذ قهرًا، والثاني أن مصرف أربعة أخماس الفيء مخالف لمصرف أربعة أخماس الغنيمة»[1] اهـ.

ومسـألة تخميس الفيء خلافية بين الحنفية والشـافعية؛ فالأحناف لا يرون التخميـس، ويقولـون: يصرف الفـيء في المصالـح العامة كرزق القضـاة، وبناء الجسـور، وسـد الثغور، وقال الشـافعي: خمسـه مصروف إلى مـن يصرف لهم خمـس الغنائم على ما سـبق، وأما الأربعـة الأخماس ففيها قـولان: أحدهما أنه للجيـش خاصة لا يشـاركهم فيه غيرهم ليكون مُعدًّا لأرزاقهـم، والقول الثاني أنه مصروف للمصالح التي منها أرزاق الجيش وما لا غنى للمسلمين عنه.



(١) [الأحكام السلطانية ص٢٠٠. تحقيق].

المعادن والركاز

ومن الموارِدِ المالية غير الدورية للدولة المال المستخرج من الأرض، وهو ما يقع الآن تحت اسم المناجم والمحاجر، وله في اللغة أسماء ثلاث: الكنز، والمعدن، والركاز.

والكنز اسم لما دفنه الآدميون، والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض مأخوذ من عدن بالمكان أقام به؛ لأنه قائم بالأرض مستقر فيها. والركاز اسم لهما جميعًا مأخوذ من: ركز الرمح؛ يعني غرزه في الأرض، وكل واحد من المعدن والكنز مركوز في الأرض مثبت فيها[1]، وإن كان الراكز للمعدن هو الله تعالى، والراكز للكنز هو الآدمي، فمن هنا صحَّ إطلاقُه عليهما جميعًا وعلى كل واحد منهما بانفراده.

ولم يختلف العلماء في أن لبيت المال نصيبًا مفروضًا مما يخرج من الأرض في الجملة، غير أنهم اختلفوا في أن ذلك النصيب خارج مخرج الزكاة أو الغنائم، وعن هذا اختلفوا في مقدار ذلك النصيب، وفي نوع المال الذي تضرب الحكومة فيه بسهم، هل يؤخذ من خصوص مناجم الذهب والفضة، أو يؤخذ منها ومن غيرها؟ وكذلك فيمن يؤخذ منه به ويطالب، أيشمل ذلك المسلمين والذميين أم هو خاص بالمسلمين؟ إلى غير ذلك مما عرضت له كتب الفقه بالبسط والتفصيل، ويكفي أن نلخص لك رؤوس هذه المباحث ليحفزك حب الاستطلاع إلى استقراء أحكامها في مواضعها.

قال الإمام أكمل الدين في العناية: «المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة: جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر، وجامد لا يذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ، ومائع لا يتجمد كالماء والقير والنفط، ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجهًا؛ لأن الذهب أو الفضة الذي

(١) [القاموس المحيط ١/ ٥١٢، ومختار الصحاح ص١٢٧، وتاج العروس ١٥/ ١٥٨ وما بعدها. تحقيق].

يوجد إما أن يكون معدنًا أو كنزًا، وكل ذلك لا يخلو إما أن يوجد في حيز دار الإسلام أو حيز دار الحرب، وكل ذلك لا يخلو عن ثلاثة أوجه: إما أن يوجد في مفازة لا مالك لها، أو في أرض مملوكة، أو في دار، والموجود كنزًا لا يخلو عن ثلاثة أوجه أيضًا: إما أن يكون على ضرب أهل الإسلام، أو على ضرب أهل الجاهلية، أو اشتبه الحال»[(1)] اهـ.

ونسوق لك طائفةً من نصوص الفقهاء لتقف على مداركهم ووجهة نظرهم، قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: «في كل ما أصيب من المعادن من قليل أو كثير الخمس، ولو أن رجلًا أصاب من معدن أقل من وزن مائتي درهم فضة أو أقل من وزن عشرين مثقالًا ذهبًا، فإن فيه الخمس، ليس هذا على موضع الزكاة، إنما هو على موضع الغنائم، وليس في تراب ذلك شيء، إنما الخمس في الذهب الخالص، وفي الفضة الخالصة، والحديد والنحاس والرصاص، ولا يحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه شيء، قد تكون النفقة تستغرق ذلك كله، فلا يجب إذن فيه خمس عليه، وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته، قليلًا كان أو كثيرًا، ولا يحسب له من نفقته شيء، وما استخرج من المعادن سوى ذلك من الحجارة مثل الياقوت والفيروز والكحل والزئبق والكبريت والمَغَرَة فلا خمس في شيء من ذلك، إنما ذلك كله بمنزلة الطين والتراب». ثم قال: «وأما الركاز فهو الذهب والفضة الذي خلقه الله عَزَّوَجَلَّ في الأرض يوم خلقت، فيه أيضا الخمس، فمن أصاب كنزًا ماديًّا في غير ملك أحد فيه ذهب أو فضة أو جوهر أو ثياب، فإن في ذلك الخمس، وأربعة أخماسه للذي أصابه، وهو بمنزلة الغنيمة يغتنمها القوم فتخمس، وما بقي لهم»[(2)].

وعبارة الهداية: «معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو صُفْر وُجد في أرض خراج أو عشر ففيه الخمس عندنا، وقال الشافعي: لا شيء عليه فيه؛

(1) [العناية شرح الهداية ٢/ ٢٣٣- ٢٣٤. تحقيق].
(2) [الخراج ص٣٢. تحقيق].

لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد، إلا إذا كان المستخرَج ذهبًا أو فضة فيجب فيه الزكاة، ولا يشترط الحول في قوله؛ لأنه نماء كله، والحول للتنمية، ولنا قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ((**وفي الركاز الخمس**))[1]، وهو من الركز، فأطلق على المعدن، ولأنها كانت في أيدي الكفرة، فحوتها أيدينا غلبة، فكانت غنيمة، وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد؛ لأنه لم يكن في يد أحد، إلا أن للغانمين يدًا حكمية لثبوتها على الظاهر، وأما الحقيقة فللواجد فاعتبر الحكمية في حق الخمس، والحقيقة في حق الأربعة الأخماس حتى كانت للواجد»[2] اهـ.

وقال صاحب البدائع في تعليل عدم وجوب الخمس في النوعين -الثاني وهو الجامد الذي لا يذوب بالإذابة، والثالث وهو المائع الذي لا يتجمد-: «وأما ما لا يذوب بالإذابة فلا خمس فيه ويكون كله للواجد؛ لأن الزرنيخَ والجصَّ ونحوها من أجزاء الأرض، فكان كالتراب، والياقوتَ والفصوصَ من جنس الأحجار إلا أنها أحجار مضيئة، ولا خمس في الحجر. وأما المائع كالقير والنفط فلا شيء فيه؛ لأنه ماء وأنه مما لا يُقصد بالاستيلاء، فلم يكن في يد الكفار حتى يكون من الغنائم، فلا يجب فيه الخمس»[3] اهـ.

من هذه النصوص وأمثالها -وهو كثير- نعلم أن مبنى اختلافهم اعتباره بالغنائم أو الزكاة، ذهب الحنفية إلى الأول، وفرَّعوا عليه الوجوب في غير النقدين، وعدم اشتراط النصاب ولا حَوَلَان الحول، وساوَوْا بين المسلم والذمي في الوجوب، وجعلوا مقدار الواجب فيه الخمس كالغنائم، وأجازوا صرف هذا الخمس للواجد ولوالديه ومن لا يصح صرف الزكاة إليهم، وذهب الشافعية إلى الثاني، ولذلك اشترطوا النصاب ولم يوجبوا شيئًا في غير النقدين ولا على الذميين وجعلوا الواجب ربع العشر، وجعلوا مصارفه مصارف الزكاة.

---

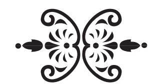
(١) [أخرجه البخاري (٢/ ١٣٠، رقم ١٤٩٩)، ومسلم (٣/ ١٣٣٤، رقم ١٧١٠). تحقيق].
(٢) [الهداية في شرح بداية المبتدي ١/ ١٠٦. تحقيق].
(٣) [بدائع الصنائع ٢/ ٦٧. تحقيق].

ونعلم أيضًا أن مصدر أحكام هذا الباب أو أغلبها كان الرأي والاجتهاد، فلا حرج على إمام أن يعمل بغير ما ذهب فيه أحدهما مما لا نص فيه إذا تغير وجه المصلحة، وهل مما يستساغ اليوم أن يقال: إن النفط والقار والبنزين مياه لا تقصد بالاستيلاء، فلا يتحقق فيها معنى الغنيمة، أو يقال: إن الحديد والنحاس مما ينصهر بالنار، فتكون كالذهب والفضة، وأما الماس والأحجار الكريمة فمما لا ينصهر، فتلحق بالتراب والأحجار، ولا تأثير لكونها أحجارًا مضيئة، أليس الأولى بالاعتبار أن يكون الوصف المؤثر الماليةَ؟ وأما الانصهار وعدمه فلا دخل له في العلية. فإن قال قائل اليوم بوجوب حصة للحكومة في مناجم النحاس دون مناجم الماس، عُدَّ في نظر العلم والعقل بعيدًا عن السداد والصواب، وربما لم تكن لتلك المواد التي قالوا إنها مياه لا تقصد بالاستيلاء، فلا تكون غنيمة فلا تخمس، ربما لم تكن لها فيما مضى هذه الأهمية المعروفة الآن، فأعطوها هذا الحكم بناءً على هذه الصفة، وهذا ما يُشعر به تعليلهم، ولا يسع الأئمة السابقين لو أنه تأخر بهم الزمن حتى عاينوا ما لها من القيمة والآثار إلا أن يحكموا فيها بما حكموا به في غيرها، بل هي أولى بهذا الحكم وأحرى.

بقي أن إلحاقها بالفيء كان أولى من إلحاقها بالغنائم، فإنها لم تؤخذ عنوة، وهي أعمُّ من أن تكون موجودة في أرض فتحت عنوة أو صلحًا، خراجية أو عشرية، وكان مقتضى ذلك أن يكون الأمر فيها كلُّها للإمام، فإن قال قائل بذلك لم يكن بعيدًا إما على اعتبار أنها فيء، وإما على أنها غنيمة، وقد علمتَ آنفًا أن من العلماء من يجعل أمر الغنائم كلها للولاة، وعلى الأئمة إذا أخذوا بهذا الوجه أن يكافئوا الباحثين والمنقبين بما يشجعهم ويحفز غيرهم على أن ينهجوا نهجهم حتى تفيد الحكومات من جهود أبنائها العاملين.

وما يجري عليه العمل في مصلحة المناجم والمحاجر عندنا هو منح تصريحات للأفراد والهيئات التي ترغب في البحث والاستغلال من هذا الوجه نظير دفع رسوم تتقاضاها الحكومة، فإن وفق أحدهم للعثور على منجم أو كنز

كانت الحكومة بخير النظرين: إما أن تكافئه وتختص هي بالاستيلاء على الكنز أو استغلال المنجم، وإما أن تمنحه امتياز الاستغلال على أن يكون للحكومة نصيب مما ينتج يقع عليه الاتفاق بين الطرفين، وليس في الشريعة ما ينافي هذا، بل فيها ما يقتضيه على ما قررنا.

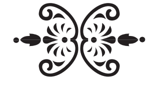


تركة [من] لا وارث له وما في حكمها
من كل مال لم يعرف له مالك

من الموارد غير الدورية للدولة الإسلامية تركة من لا وارث له من أصحاب الفروض أو العصبة أو ذوي الأرحام أو لا يرثه إلا أحد الزوجين.

ففي الحالة الأولى توضع التركة كلها في بيت مال المسلمين، وفي الحالة الثانية يوضع الباقي بعد نصيب أحد الزوجين وغيرهم من أصحاب الفروض؛ لأن كلَّ واحد من الزوجين لا يستحق إلا بالفرض، ولا يرد عليه بعد فرضه من سهام التركة في قول أكثر العلماء، فيكون الباقي بعد فرضه لا مستحق له، فيوضع في بيت المال، وأما غيرهما من أصحاب الفروض فإنه يستحق فرضه، ويستحق أن يرد عليه ما بقي بنسبة سهامه.

وما دام للمال الموروث مستحق فهو أحق من بيت المال؛ لأن بيت المال إنما يوضع فيه مال ليس له مستحق معين؛ على أساس أن المصالح العامة هي مصرف كل مال ليس له مستحق خاص، وعلى هذه القاعدة نفسها توضع أموال اللقطة والودائع والعواري التي لم يعرف مالكها ويضاف كل ذلك إلى إيراد الدولة ويجعل بابًا من أبواب بيت المال.



جباية الإيراد ومصارفه

من المقرَّر عقلًا ونقلًا أن من له حقُّ فرض الضريبة وإيجابها فله حقُّ جبايتها وتحصيلها، لذلك لم يختلف العلماء في أن الأصل في جباية ما ذكرنا من أنواع الإيراد أن يكون لولاة الأمر في الدولة الإسلامية ونوابهم؛ لأنهم أقدرُ على وضعه في موضعه وأقوى على تحقيق المصالح التي جمع من أجلها، فكان النظر في الجباية لمن له الولاية، قررت هذا آية الزكاة ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣] فإن أمره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأخذ ينبئ عن أن له ولاية المطالبة والجباية، وفي قوله تعالى في آية المصارف: ﴿ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة: ٦٠] ما يؤيد ذلك، فإنه لو لم يكن للإمام المطالبة بها وإرسال العمال عليها لم يكن لذكرهم وجه، وقد ولَّى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمالًا يجمعون المغانم والجزية والصدقات، وكانت هذه الثلاثة كل أبواب وإيرادات المالية إذ ذاك:

ولَّى أبا عبيدة جمع الجزية من أهل نجران(١)، وأمر معاذ بن جبل أن يأخذ من كل حالم دينارًا أو عدله معافر حينما جعله عاملًا على اليمن(٢)، وجعل أبا سفيان بن حرب في غزوة اليرموك صاحب المغانم(٣) يتولى جمعها وحفظها حتى تصرف في مصارفها.

وأمَّا عمالُه للصدقات فأكثر من أن يحصوا منهم عمر وخالد بن سعيد ومعاذ وأُبَي بن كعب، وعلى سُنَّته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سار الخلفاء الراشدون حتى قال

---

(١) [أخرجه البخاري ٥/ ١٧١ رقم ٤٣٨٠. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٣/ ٢٦ رقم ١٥٧٦، والترمذي ٣/ ١١ رقم ٦٢٣، والنسائي ٥/ ٢٥ رقم ٢٤٥٠، وأحمد ٣٦/ ٣٦٥ رقم ٢٢٠٣٧. تحقيق].

(٣) [من المعلوم أن معركة اليرموك كانت بعد وفاة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والمذكور في كتب السير والتاريخ أن أبا سفيان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان على كردوس من كراديس الميسرة، وأنه كان القاص الذي يذكر الناس ويحثهم على الجهاد، وأصيبت عينه الثانية في هذه المعركة. وينظر: تاريخ الطبري ٣/ ٣٩٦، ٣٩٧، السيرة الحلبية ٣/ ١٦٤، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٤/ ١١٩ - ١٢٢. تحقيق].

الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لما امتنع بعضُ قبائل العرب عن أداء الزكاة: «والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لحاربتهم عليه»(١).

جرى العمل في صدر الإسلام على عدم الفصل بين مال ومال، بل ولاية الأخذ والمطالبة في كل من الظاهر والخفي للإمام.

فلما كان عهد عثمان رأى أن الأموال كثرت، وأن في إحصاء النقود وعروض التجارة حرجًا، وفي إظهار مقاديرها وإعلان أمرها إضرارًا بأرباب الأموال، ولهذا جعل لأرباب هذه الأموال من النقود وعروض التجارة أن يتولوا هم بأنفسهم إخراج الزكاة الواجبة فيها وصرفها في مصارفها. قال صاحب البدائع: «مال الزكاة نوعان: ظاهرٌ وهو المواشي، والمال الذي يمر به التاجر على العاشر، وباطنٌ وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها، أما الظاهر فللإمام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ، والساعي هو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها، والعاشر هو الذي يأخذ الصدقة من التاجر الذي يمر عليه، والمصدق اسم جنس»(٢).

وبعد أن ساق الدليل على أن للإمام ولايةَ الأخذ في المواشي والأموال الظاهرة من الكتاب والسنة على نحو ما قررنا، قال: «وكذا المال الباطن إذا مرَّ به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجملة؛ لأنه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهرًا والتحق بالسوائم، وهذا لأن الإمام إنما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها لمكان الحماية؛ لأن المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته، وهذا المعنى موجود في مال يمرُّ به التاجر على العاشر، فكان كالسوائم وعليه إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ». ثم قال: «وأما المال الباطن الذي يكون في المصر، فقد قال عامة مشايخنا: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طالب بزكاته، وأبو بكر وعمر طالبا، وعثمان طالب زمانًا، ولما كثرت أموال

(١) [أخرجه البخاري ٩/ ٩٣ رقم ٧٢٨٤. تحقيق].
(٢) [بدائع الصنائع ٢/ ٣٥. تحقيق].

الناس ورأى أن في تتبعها حرجًا على الأمة، وفي تفتيشها ضررًا بأرباب الأموال فوَّض الأداء إلى أربابها، وذكر إمام الهدى أبو منصور الماتريدي السمرقندي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقال: لم يبلغنا أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث في مطالبة المسلمين بزكاة الورق وأموال التجارة، ولكن الناس كانوا يعطون ذلك، ومنهم من كان يحمل إلى الأئمة فيقبلون منه ذلك ولا يسألون أحدًا عن مبلغ ماله، ولا يطالبونه بذلك إلا ما كان من توجيه عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ العشار إلى الأطراف، وكان ذلك منه عندنا والله أعلم عمَّن بَعُد دارُه وشقَّ عليه أن يحمل صدقته إليه، وقد جعل في كل طرف من الأطراف عاشر التجار أهل الحرب والذمة، وأمر أن يأخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه إليه، وكان ذلك من عمر تخفيفًا على المسلمين، لا أن على الإمام مطالبة أرباب الأموال العين وأموال التجارة بأداء الزكاة إليهم سوى المواشي والأنعام، وأن مطالبة ذلك إلى الأئمة إلا أن يأتي أحدهم إلى الإمام بشيء من ذلك فيقبله ولا يتعدى عما جرت به العادة والسُّنة إلى غيره»[1] اهـ.

ومن أجل ذلك قسم العلماء إيراد الدولة من حيث جبايته إلى قسمين:

قسم جعل لأربابه إخراجه وصرفه في مصارفه دفعًا للحرج، ومنعًا لتتبع أسرار الناس، وهو زكاة المال غير الظاهر من النقود وعروض التجارة، ولكن إذا قدم أرباب هذه الأموال زكاتها من تلقاء أنفسهم إلى العاملين عليها تقبلوه وصرفوه في مصارفه.

وقسم جعل ولاية أخذه وصرفه في مصارفه لولاة الأمر. وأوجب على أرباب الأموال أداء الواجب فيها إليهم، وعلى أرجح الأقوال ليس لهم الانفراد بإخراجه وصرفه في مصارفه وهو ما عدا زكاة النقود وعروض التجارة من زكاة السوائم والخراج والجزية والعشور وسائر أبواب الإيراد الظاهر الذي ليس في تعيينه ولا في تقدير الواجب فيه حرج ولا ضرر.

---

(١) [بدائع الصنائع ٢/ ٣٥- ٣٦. تحقيق].

وهذا مسلك عادل روعي فيه التوفيق بين المصالح العامة ومصلحة الملاك الخاصة؛ فقد فوض إلى المالك أداء الزكاة من ماله الخفي الذي يناله الضرر من إظهاره والإعلان عن مقداره دفعًا للحرج عنه والإضرار به، على حين أنه لا يلحق المصلحة العامة أي ضرر من هذا؛ لأن ذوي الحاجات -وهم أهم مصارف هذه الصدقات- منبثون في كل مكان، وتقع عليهم أعين الأغنياء في كل آن. وإن لكل غني من الأغنياء طائفةً من المحاويج يلوذون به، ويضعون حاجاتِهم ومطالبَهم على كاهله، وهو أقربُ إليهم من الإمام ونوابِه؛ يسعف جريحهم، ويغيث ملهوفهم، ويقضي لباناتهم من زكاته في يُسْرٍ وبلا كلفة، وعليه من دِينه وضميره حسيبٌ رقيبٌ.

أما إذا غللنا يدَه وأوجبنا عليه أداءها للحكومة، ثم هي تتولَّى التوزيع بعد التحقق من حاجة ذوي الحاجة، فإن ذلك مضيعةٌ لهم وإضرارٌ بهم لطول الإجراءات وكثرة النفقات، وقد تستنفد العمالة عليها جلها أو كلها، فلا يبقى لأربابها ما يفي بحاجاتهم كما هو مشاهَد اليومَ في بعض الأوقات.

أما سائر أبواب الإيراد، فليس على الملاك في أخذ الواجب منهم ضرر، فسارت على الأساس العام، وجعل أخذها من حق الدولة، وليس للأفراد أن يوجهوها في مصارفها. ولهذا جرى عمل الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والصحابة من بعده والتابعين على أن يُعيَّن لجباية الإيراد عمال مستقلون، وكان يُعيَّن لكل باب من أبواب الإيراد عمالٌ لجباية إيراده: فللجزية عُمَّال، وللمغانم عُمَّال، وللصدقات غيرهم سُعَاة وعُشَّار. وربما كان يعهد إلى الوالي بالجباية، والمرجع في هذا إلى ما تقتضيه المصلحة التي تختلف باختلاف ما يجبى قلةً وكثرةً، واختلاف كفاءات الولاة قوةً وضعفًا.

وقد أحاط الشارعُ الجبايةَ بسياج من الوصايا والأحكام التي تنظم معاملة الجباة لأرباب الأموال، ومراقبة ولاة الأمر لهؤلاء الجباة على أَساس أنه لا يحل

لعامل أن يأخذ غير الواجب، كما لا يحل لمالك أن يمنع أي واجب. ففي الحديث نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السعاة أن يأخذوا خيار المال، كما نهاهم أن يأخذوا رذالته. وقال: «**لا يجمع بين متفرِّق ولا يُفَرَّق بين مجتمِع**»[1] ونهى المُصَدِّقين أن يكلفوا أرباب الأنعام جلبها إليهم، وقال: «**لا تؤخذ صدقات المسلمين إلا في ديارهم**»[2]. لأن ذلك أسهلُ عليهم وأرفقُ بهم. وقد مرَّ بك طائفة من وصايا الخلفاء والأمراء لعمالهم أن يرفقوا بالرعية، ويلبسوا لهم ثوب اللين، ويعاملوهم بالتي أحسن، قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: «ومُرْ يا أمير المؤمنين باختيار رجل أمينٍ، ثقةٍ، عفيفٍ، ناصح، مأمونٍ عليك وعلى رعيتك، فَوَلِّهِ جميعَ الصدقات في البلدان، ومُرْهُ فليوجِّه فيها أقوامًا يرتضيهم، ويسأل عن مذاهبهم وطرائقهم وأماناتهم، يجمعون إليه صدقات البلدان، فإذا جمعت إليه أَمَرْتَه فيها بما أَمَرَ الله جل ثناؤه به فأنفذه، ولا تُوَلِّها عُمَّال الخراج؛ فإن مال الصدقة لا ينبغي أن يدخل في مال الخراج، وقد بلغني أن عُمَّال الخراج يبعثون رجالا من قبلهم في الصدقات فيظلمون ويعسفون، ويأتون ما لا يحل ولا يسع.

وإنما ينبغي أن يُتَخَيَّر للصدقة أهلُ العفاف والصلاح، فإذا وليتَها رجلًا ووجَّهَ من قِبَلِه مَن يوثقُ بدِينه وأمانته، أجريتَ عليهم من الرزق بقدر ما ترى، ولا تُجْرِ عليهم ما يستغرقُ أكثر الصدقة، ولا ينبغي أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور؛ لأن الخراج فيء لجميع المسلمين، والصدقات لمن سمى الله تعالى في كتابه»[3] اهـ.



(١) [رواه البخاري ٢/ ١١٧ رقم ١٤٥٠. تحقيق].
(٢) [أخرجه أحمد ٢/ ١٨٠ رقم ٦٦٩٢، والبيهقي ٢/ ٣٣٥ رقم ١٢٧٠٨ وابن خزيمة ٤/ ٢٦ رقم ٢٢٨٠. تحقيق].
(٣) [الخراج لأبي يوسف ص ٩٣. تحقيق].

مصارف الموارد الإسلامية

الأصـل أن كل ما يجبى من موارد الدولـة المالية فهو حقٌّ للأمة، لا يُصرَفُ إلا في مصالحهـا العامـة، وعلـى هذا الأسـاس رتبـت المصارف التـي ينفق فيها إيراد الدولة الإسـلامية، وقـد علمتَ مما مرَّ بك أثناء الـكلام على أبواب الإيراد المالي أن الله جل ثناؤه تولَّى بنفسه في كتابه العزيز بيانَ مصارفِ الزكاة والمغانم، وسـكتَ عن بيانِ مصارفِ باقي الأبواب؛ ليكونَ ولاةُ الأمرِ في سعة من صرفها في سائر المصالح العامة حسبما يلائم حالهم.

وليس ما سماه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من مصارفِ هذين البابين خارجًا عن حدود المصلحة العامة للأمة، وإنما هي منها، خَصَّها بالذكر تنبيهًا على وجوب رعايتها وعدم التفريط فيها.

وقد قسَّـم الفقهـاءُ المواردَ الإسـلامية من حيث ما يصرف فيـه إيرادها إلى ثلاثة أقسام:

قسم يصرف إيراده في مصارفِ الصدقات الثمانية المبيَّنة في آية التوبة.

ويشمل ذلك زكاة النقدين وعروض التجارة والسوائم وزكاة الزروع والثمار التي تؤخذ من المسلمين، وما يأخذه العاشر من تجار المسلمين إذا مروا به.

قـال في كتـاب الخـراج: «فـإذا جمعت الصدقـات جمع إليها مـا يؤخذ من المسـلمين من العشـورِ عشـورِ الأموال، وما يُمَرُّ به على العاشر من متاع وغيره؛ لأن موضعَ ذلك كلِّه موضعُ الصدقة، فيقسـم ذلك أجمع لمن سـمى الله تعالى في كتابه»[1].

وقد أسـلفنا أن هـذه المصارف الثمانية التـي وجَّه الله فيها أمـوال الزكاة لا تخرج عن المصالح العامة؛ لأن مرجعها إلى أمور ثلاثة:

- سـد خلة المحتاجين من الفقراء والمسـاكين والأرقـاء والغارمين وأبناء السبيل.

(١) [الخراج لأبي يوسف ص ٩٣، ٩٤ .تحقيق].

- تأييد الدِّين وإعزازه بالجهاد في سبيله وتأليف القلوب إليه.

- مجازاة العامل بجزء من عمله؛ صونًا لما يده من أطماع نفسه.

وهذه الأمور الثلاثة مِن أحقِّ المصالح العامة بالرعاية؛ لأن ذوي الحاجات إذا لم تدبر شؤونهم وتركوا تحت عبء حاجتهم، خسرتهم الأُمَّة وكانوا خطرًا على أمنها، وتأييد الدِّين وإعزازه من أهم المقاصد الإسلامية، ومكافأة العاملين على ما عملوا فيها تحقيق مصالح الأعمال والعمال.

القسم الثاني: ما يصرف إيراده في مصارف خُمس الغنيمة المبينة في آية الأنفال، وهو خمس الغنائم وخمس المعادن والركاز على ما نقلناه لك آنفًا عن أبي يوسف من قوله: «في كل ما أصيب من المعادن من قليل أو كثير الخمس، ليس هذا على موضع الزكاة إنما هو على موضع الغنائم... إلخ» وقد بيَّنَّا في الغنائم بما لا مزيد عليه رجوعَ هذه المصارف إلى المصالح العامة.

القسم الثالث: ما يصرف إيراده في سائر المصالح العامة من رزق الولاة والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة، ورصد الطرق وعمارة المساجد والقناطر والجسور، وسد الثغور وإصلاح الأنهار التي لا ملك لأحد فيها، وما إلى ذلك من المصالح التي يعود نفعها لجميع المسلمين لا إلى فرد بعينه. ويشمل ذلك الخراج والجزية. وما يؤخذ من تجار غير المسلمين على صادراتهم ووارداتهم وتركة من لا وارث له، ومال اللقطة وكل مال لم يعلم مستحقه؛ وذلك لأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما رأى وضع الخراج على أرض السواد والجزية على رقاب أهله بيَّن مصرفهما بقوله: «وقد رأيتُ أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم... إلخ ما سمعت»[1].

(١) [الخراج لأبي يوسف ص ٣٦. تحقيق].

وجاء في باب الجزية من كتاب الخراج: «ويحملها ولاة الخراج مع الخراج إلى بيت المال لأنه فيء المسلمين. وكل ما أخذ من أهل الذمة من أموالهم التي يختلفون بها في التجارات. وممن دخل إلينا بأمان، وما أخذ من أهل الذمة من أرض العشر التي صارت في أيديهم؛ فإن سبيل ذلك أجمع كسبيل الخراج، يقسم فيما يقسم فيه الخراج. ليس هذا كمواضع الصدقة ولا كمواضع الخمس. قد حكم الله عَزَّوَجَلَّ في الصدقة حكما قسمها عليه فهي على ذلك، وقسَّم الخمس قسما بقي عليه فليس للناس أن يتعدوا ذلك ولا يخالفوه»[1].

وقد ترتب على هذا التقسيم وتخصيص كل نوع من أنواع الإيراد بجهات معينة من المصارف أنهم منعوا أن يوجه إيراد نوع إلى غير مصرفه ومنعوا أن يجمع بين إيراد نوع وإيراد نوع آخر، وقد سمعت أن أبا يوسف يشير على أمير المؤمنين ألا يولي عمال الخراج العمل في الصدقات، وكأنهم اعتبروا ميزانية الدولة العامة مجموع ميزانيات ثلاث لكل واحدة أبواب إيراد وأبواب صرف، وعلى هذا الأساس قال صاحب البدائع: «أما ما يوضع في بيت المال من الأموال فأربعة أنواع:

أحدها: زكاة السوائم والعشور وما أخذه العشار من تجار المسلمين إذا مروا عليهم.

والثاني: خمس الغنائم والمعادن والركاز.

والثالث: خراج الأرض وجزية الرؤوس وما صولح عليه بنو نجران من الحلل، وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة، وما أخذه العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب.

والرابع: ما أخذه من تركة الميت الذي مات ولم يترك وارثا أصلًا أو ترك زوجًا أو زوجة، فأما مصرف النوع الأول: فقد

(١) [الخراج لأبي يوسف ص ١٣٨ .تحقيق].

ذكرناه، وهو الذي بيَّنه الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ الآية [التوبة: ٦٠].

وأما النوع الثاني: وهو خمس الغنائم والمعادن، فنذكر مصرفه في كتاب السير، وهو الذي بيَّنه الله تعالى في قوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ الآية [الأنفال: ٤١]. وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخواته: فعمارة الدين وإصلاح مصالح المسلمين من رزق الولاة والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة، ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وإصلاح الأنهار التي لا ملك لأحد فيها.

وأما النوع الرابع فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم، وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم، وإلى نفقة اللقيط وعقل جنايته، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه [نفقته][1] ونحو ذلك، وعلى الإمام صرف هذه الحقوق إلى مستحقيها»[2].

هذا ما قرره العلماء في تقسيم المصارف وتوجيه الإيراد فيها.

وأنتَ إذا رجعتَ إلى ما رجحناه غير مرة من أن اللام في آية المغانم بسورة الأنفال، وآية الصدقات بسورة التوبة، وآية الفيء بسورة الحشر، ليست للملك ولا للاستحقاق؛ وإنما هي لبيان المصرف والمحل، وكان من مواجب ذلك أنه لا يجب على الإمام استيفاء جميع الأصناف المذكورة في الآيات، ولا يجب التسوية بينهم في السهام، وجاز للإمام أن يعطي غيرهم نظير قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلۡ مَآ أَنفَقۡتُم مِّنۡ خَيۡرٖ فَلِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ [البقرة: ٢١٥]، مع أنه يجوز بالإجماع أن ينفق في غير هذ الأصناف إذا رأى ذلك، وأن ما خُص بالذكر من وجوه المصارف في الآيات

(١) [ساقطة من الأصل والمثبت من البدائع. تحقيق].
(٢) [بدائع الصنائع ٢/ ٦٨- ٦٩. تحقيق].

الثلاث إنما كان للتنبيه على جلالة شأنه وعظيم خطره حتى لا يقع التفريط فيه أو الاستهانة به.

إذا راعيتَ كلَّ ذلك لم تجدْ في النصوص المتقدمة ما يحتم هذا التقسيم الذي ذكره الفقهاء، ولا ما يمنع الجمع بين إيراد هذه الموارد وتوجيهه في مصالح الدولة العامة.



بيت المال في الحكومة الإسلامية

نشأت الدولة الإسلامية نشأةً بدوية، فلم يكن بالمسلمين الأولين حاجةٌ إلى اتخاذ بيت مال، ولا وضع ديوان؛ إذ كانت الموارد يومئذ محدودةً لا تعدو المغانم والصدقات والجزية، وكان ما يرد من تلك الجهات يصرف في مصارفه التي عينها الله تعالى في كتابه حين وروده.

روى أبو عبيد القاسم بن سلام «**أن رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **لم يكن يقيل مالًا عنده ولا يُبَيِّتُه**» يعني إن جاء غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإن جاء عشية لم يبت حتى يقسمه[1].

ولما كثرت الموارد المالية في عهد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اتخذ بيت المال وولى عليه أمين هذه الأمة أبا عبيدة بن الجراح.

ولما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفتح الله للمسلمين أرض الشام والعراق ومصر، زاد إيراد الدولة وتنوعت أعمالها، فاضطرت خضوعًا لسنة التدرج أن تقتبس من النظم الصالحة للأمم المجاورة ما يمكنها من ضبط الأموال، وحصر الأعمال والعمال، وتقدير الحقوق والمرتبات، فاتخذ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ديوانًا ضبط فيه الدخل والخرج، وأحصى أرباب الاستحقاق ومقادير ما يستحقون وأوقات الصرف لهم، واتخذ بيت مال للمسلمين يحفظ فيه ما زاد من إيراد الدولة على مصروفاتها للإنفاق منه على ما يطرأ من الحاجات وما يجد من المصالح.

قال أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية: «والديوان موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومَن يقوم بها من الجيوش والعمال، وفي تسميته ديوانا وجهان أحدهما أن كسرى اطّلع ذات يوم على كُتّاب ديوانه فرآهم يحسبون مع أنفسهم فقال: «ديوانِه» أي مجانين فسُمِّي موضعهم

(١) [الأموال لأبي عبيد، ص٣١٦. تحقيق].

بهذا الاسم، ثم حذفت الهاء عند كثرة الاستعمال تخفيفا للاسم فقيل: «ديوان». والثاني أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين، فسمى الكُتَّاب باسمهم لحذقهم بالأمور. وقوتهم على الجلي والخفي، وجَمْعِهِم لما شذ وتفرق. ثم سُمِّي مكان جلوسهم باسمهم فقيل: «ديوان». وأول من وضع الديوان في الإسلام عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واختلف الناس في سبب وضعه له. فقال قوم: سببه أن أبا هريرة قدم عليه بمال من البحرين. فقال عمر: ماذا جئت به؟ قال: خمسمائة ألف درهم. فاستكثره عمر فقال له: أتدري ما تقول؟ قال: نعم، مائة ألف خمس مرات. فقال عمر: أطيب هو؟ فقال: لا أدري. فصعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه. ثم قال: أيها الناس قد جاءنا مال كثير فإن شئتم كِلْنا لكم كيلا وإن شئتم عددنا لكم عَدًّا. فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين قد رأيت الأعاجم يدونون ديوانا لهم فدوِّن أنت لنا ديوانا.

وقال آخرون: بل سببه أن عمر بعث بعثا وكان عنده الهرمزان فقال لعمر: هذا بعث قد أعطيت أهله الأموال فإن تخلف منهم رجل أخل بمكانه فمن أين يعلم صاحبك به؟ فأثبت لهم ديوانا فسأله عن الديوان حتى فسره لهم.

وروى عابد بن يحيى عن الحارث بن نفيل أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استشار المسلمين في تدوين الديوان فقال له علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال ولا تمسك منه شيئا. وقال عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أرى مالا كثيرا يتبع الناس فإن لم يحصوا حتى يعرف مَنْ أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر، فقال خالد بن الوليد: قد كنتُ بالشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديوانا وجنَّدوا جنودا فدوِّن ديوانا وجنِّد جنودا، فأخذ بقوله ودعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من شبان قريش، وقال: اكتبوا الناس على منازلهم. فبدؤوا ببني هاشم فكتبوهم، ثم أتبعوهم أبا بكر وقومه، ثم عمر وقومه. وكتبوا القبائل ووضعوها على الخلافة، ثم رفعوه إلى عمر فلما نظر فيه قال: لا، ما وددت أنه كان هكذا ولكن ابدؤوا بقرابة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله، فشكره العباس رضوان الله عليه على ذلك وقال: وصلتك رحم[1].

ثم ساق بعد ذلك روايات لا حاجة بنا إليها، وروى عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن ابتداء ديوان الجيش كان في المحرم سنة عشرين هجرية. فلما استقر ترتيب الناس في الدواوين على قدر النَّسَب المتصل برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فضل بينهم في العطاء على قدر السابقة في الإسلام والقربى من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وكان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرى التسوية بينهم في العطاء ولا يرى التفضيل بالسابقة. وكذلك كان رأي علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وقد ناظر عمر أبا بكر حين سوى بين الناس. فقال: أتسوي بين من هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف. فقال له أبو بكر: إنما عملوا لله وإنما الدنيا دار بلاغ للراكب. فقال له عمر: لا أجعل من قاتل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كمن قاتل معه. فلما وضع الديوان فضَّل بالسابقة ثم روعي في التفضيل عند انقراض أهل السوابق بالتقدم في الشجاعة والبلاء في الجهد. فهذا حكم ديوان الجيش في ابتداء وضعه، وأما ديوان الاستيفاء وجباية الأموال فقد كان في حاضرة الدولة باللغة العربية كديوان الجيش، وأما في الولايات فكان بعد ظهور الإسلام بالشام والعراق ومصر على ما كان عليه من قبل، فكان ديوان الشام بالرومية وكان ديوان العراق بالفارسية وديوان مصر بالقبطية. لأن كُتاب الدواوين كانوا من أمم تلك اللغات الثلاث، ولم يكن المسلمون قد مهروا بعد فيه، ولم يزل الأمر جاريا على ذلك إلى زمن عبد الملك بن مروان سنة إحدى وثمانين هجرية، فنقل ديوان الشام إلى العربية. وكان سبب نقله إليه ما حكاه المدائني: أن بعض كُتَّاب الروم في ديوانه أراد ماء لدواته فبال فيها بدلا من الماء، فأدَّبه وأمر سليمان بن سعد أن ينقله إلى العربية. فلم تنقضِ السنة حتى فرغ من الديوان فنقله وأتى به إلى عبد الملك بن مروان.

---

(١) [الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٩٧، ٢٩٨. تحقيق].

فدعا سرجون كاتبه فعرضه عليه. فَغَمَّهُ وخرج كئيبا فلقيه قوم من كُتَّابِ الروم. فقال لهم: اطلبوا المعيشة في غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم.

وأما ديوان فارس بالعراق فكان سبب نقله إلى العربية أنَّ كاتب الحجاج كان يسمى زادان فروخ. وكان معه صالح بن عبد الرحمن يكتب بين يديه بالعربية والفارسية. فوصله زادان فروخ بالحجاج فَخَفَّ على قلبه. فقال صالح لزادان: إن الحجاج قد قربني ولا آمن أن يقدمني عليك. فقال: لا تظن ذلك فهو إليَّ أحوج مني إليه، لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيري. فقال صالح: والله لو شئت أن أحول الحساب إلى العربية لفعلت. قال: فَحَوِّل منه ورقة أو سطرا حتى أرى. ففعل، ثم قتل زادان في فتنة ابن الأشعث فاستخلف الحجاج صالحا مكانه فذكر له ما جرى بينه وبين زادان، فأمره أن ينقله فأجابه إلى ذلك، فلما عرف ابن زادان ذلك بذل له مائة ألف درهم لِيُظْهِر للحجاج العجز عنه فلم يفعل، وكان عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان يقول: لله دَرُّ صالح ما أعظم مِنَّتَهُ على الكتاب.

وأما ديوان مصر فقد نقل إلى العربية في عهد عبد الله بن عبد الملك أمير مصر من قبل الوليد بن عبد الملك سنة ٨٧هـ على يد ابن يربوع الفزاري وكان من حمص. وقد كانت مالية الدولة في عهد الخلفاء الراشدين على حال مرضية لكثرة الإيرادات والقصد في المصروفات، فكانت رواتب العمال والولاة لا تتجاوز الكفاية، والجند كانوا لا يزالون على حال البداوة يكفيهم القليل، والخلفاء أنفسهم كانوا متعففين عن أموال المسلمين، وكان ولاتهم على دينهم يحذرون الإسراف في مال الدولة، ولا يضيعون مال الجباية في غير المصالح العامة، وبهذا القصد في المصروفات، والعناية والأمانة في الجباية، حسنت حال الدولة المالية، ولم تمس الحاجة إلى إرهاق الناس بضرائبَ غير مشروعة.

فلما كانت الفتنة، وتفرق الناس شيعًا وأحزابًا، وانتقلوا من البداوة إلى الحضارة، ومن الخلافة إلى الملك، أسرف الخلفاء على أنفسهم، وتبعهم

الولاة والعمال، ولم يجدوا في الموارد المشروعة ما يُشبع نهمهم، فاضطروا إلى الخروج عن سنن الموارد الشرعية، وانطلقت الأيدي بالجور والعسف في جباية الأموال بالوسائلِ غير المشروعة، وبإرهاق الناس بالضرائبِ الفادحة، فزادوا في الخراج والجزية علَى حين كانت الزيادة تناقض العهد.

وفرضوا الضرائب على الأرض الخراب، وفرضوا هدايا على الذميين في عيد النيروز، ووضعوا ضرائبَ على مرور السفن بالماء، ووضع مروان بن محمد في ولايته على أرمينية ضرائب الأسماك.

ومع هذ التفنن في فرض الضرائب استخدموا القسوة في تحصيلها، وكل هذا لم يُجْدِ نفعًا في حفظ التوازن المالي، وأدَّى إلى نفور الناس منهم، واستخدمه الدعاة لإسقاط دولة بني أمية؛ لأن المصالح العامة أهملت، وأرباب الأموال ناؤوا بأعباء من الضرائب ثقيلة.

ولما آل الأمر إلى بني العباس، وكان من أول همهم جمع القلوب حولهم، والقضاء على مظالم الأمويين، وإزالة أسباب الشكاية من سياستهم، وجهوا عنايتهم إلى المالية، وشددوا الرقابة على جباة الأموال حتى لا يجوروا، وأخذت الحال المالية تتحسن حتى كان عهد الرشيد، فسأل قاضيه أبا يوسف أن يضع له نظامًا شرعيًّا عادلًا يتبع في جباية الخراج والعشور والصدقات لا جور فيه على الملاك ولا إهمال للمصالح العامة، فوضع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتابه المسمى بـ «الخراج»، وهو كتاب قيم جمع شتيت الموارد المالية وطرق جبايتها ومصارفها بأبلغِ الأساليبِ وأفصحِ العبارات، وضمنه من العظات والنصائح ما يُهتدى به إلى أقوم الطرق في تدبير الشؤون المالية.

وقد سار عليه الرشيد، وكان من سيره عليه أن زادت ثروة البلاد في ذلك العهد، ولما دب دبيب الضعف، وثارت الحروب الداخلية في هذه الدولة، أصاب ماليتها ما أصابها من قبلُ في عهد الأمويين، فاختلَّت ولم يراعَ في جبايتها ولا في

فَرْضِها نظامٌ ولا مصلحة، ولما انقسمت الدولة الإسلامية إلى عدة دول، وضعت كلٌّ واحدة لنفسها نظامًا ماليًّا يتفق وسياستها العامة.

وإذا كان تاريخ بعض الدول الإسلامية ينطق بسوء سياستها المالية، والإفراط في جباية الإيراد والتفريط في رعاية المصالح العامة، فليس منشأ هذا ما شرعه الإسلام في السياسة المالية، وإنما منشؤه إهمال ما قرره الإسلام، والسير وراء الشهوات والأغراض.

ومن تتبع تاريخ الدول الإسلامية، يرى أنه كلما استقام أمر الدولة، وسارت على نهج الدين، اعتدل ميزانها المالي، ولم يشعر أفرادها بعسف ولا إرهاق، ولم تهمل مصلحة من مصالحها، وكلما اعوجَّ أمر الأمة وحادت عن سبيل الدين، اخْتَلَّ فيها التوازن، وزادت أعباء الأفراد، وضاعت المصالح العامة، فميزانية الدولة مِرآةُ عدلِها وجَوْرها، ونظامها وفوضاها، وقد عني الفقهاء بتفصيل أحكام بيت المال وتقرير حقوقه وواجباته، ولم يحجموا أن يقتبسوا من نظم غيرهم ما تمس إليه الحاجة، ولا أن يزيدوا من الأعمال والعمال ما أرشدتهم إليه المصلحة؛ لأنه ليس في الإسلام وتعاليمه ما يحول دون مسايرة المدنية المالية.

قال الماوردي: «والذي يشتمل عليه ديوان السلطنة ينقسم أربعة أقسام:

أحدها: ما يختص بالجيش من إثبات وعطاء.

والثاني: ما يختص بالأعمال من رسوم وحقوق.

والثالث: ما يختص بالعمال من تقليد وعزل.

والرابع: ما يختص ببيت المال من دخل وخرج»(١).

وبعد أن فصَّل الأحكام المتعلقة بالأبواب الثلاثة الأُوَل قال:

«وأما القسم الرابع فيما اختص ببيت المال من دخل وخرج، فهو أن كل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكه منهم، فهو من حقوق بيت المال، فإذا

(١) [الأحكام السلطانية ص٣٠٢. تحقيق].

قُبِضَ صار بالقبض مضافًا إلى حقوق بيت المال، سواء أَدَخَلَ إلى حرزه أو لم يدخل؛ لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان، وكل حقٍّ وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حقٌّ على بيت المال، فإذا صرف في جهته صار مضافًا إلى الخراج من بيت المال، سواء خرج من حرزه أو لم يخرج؛ لأن ما صار إلى عمال المسلمين أو خرج من أيديهم، فحكم بيت المال جارٍ عليه في دخله إليه وخرجه»[1].

ومن هذا ترى أن فقهاء المسلمين جعلوا من بيت المال شخصًا معنويًّا تستقر فيه ملكية جميع الأموال التي لم يتعين مالكها، ولم يجعلوها ملكًا لرئيس الدولة كما كانت عليه الحال في بعض الدول، وقد أعطوا بيت المال جميع خواص الشخصية المعنوية، فقرروا له حقوقًا، وفرضوا عليه واجبات كما رأيت.

وقد أفاض الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام في حقوق بيت المال وواجباته، وتلخيص ذلك أن الأموال المستحقة للمسلمين ثلاثة: فيء، وغنيمة، وصدقة. أما الفيء فمن حقوق بيت المال؛ لأن مصرفه موقوف على رأي الإمام واجتهاده عند أبي حنيفة، وأما الغنيمة فليست من حقوق بيت المال؛ لأنها مستحقة للغانمين الذي تعينوا بحضور المعركة، وخمسها المستحق لليتامى والمساكين وأبناء السبيل إن وجدوا صرف لهم، وإلا فبيت المال يكون له حرزًا وحافظًا لا مستحقًّا، وأما الصدقات فقسمان: صدقة مال باطن وليست من حقوق بيت المال؛ لجواز أن ينفرد أربابه بإخراجها، وصدقة مال ظاهر فهذه أيضا ليست من حقوق بيت المال لأنها معينة الجهات، لكن اختلف هل يكون بيت المال محلًّا لإحرازها أو لا، بناء على الخلاف في وجوب دفعها إلى الإمام وعدمه[2].

ومن هذا ترى أن الأموال التي هي من حقوق بيت المال هي التي تصرف في المصالح العامة، أما ما له مستحق معين فليس من حقوق بيت المال.

(١) [الأحكام السلطانية ص٣١٥. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ٣١٥- ٣١٦. تحقيق].

وبمراعـاة ما تقدم في باب المصارف مـن أن الأمر في جميع الموارد للإمام، يصرفها جميعًا في المصالح العامة، وليس لأحد حقٌّ فيها على التعيين، يترجح أن جميع الموارد التي ذكرناها من حقوق بيت المال على حد سواء بصفة الملك لا بصفة الإحراز والحفظ.

أما القول في واجبات بيت المال، فالمسـتحق عليه ضربان: أحدهما ما كان بيت المال فيه حرزًا، فاسـتحقاقه معتبر بالوجود، فإن كان المال موجودًا فيه كان صرفه في جهاته مستحقًّا وعدمه مسقِطًا لاستحقاقه.

الضرب الثاني: أن يكون بيت المال له مستحقًّا، وهذا على قسمين: الأول أن يكون مصرفه مسـتحقًّا على وجه البدل كأرزاق الجند، وأثمان الكراع والسلاح، فاستحقاقه غير معتبر بالوجود، وهو من الحقوق اللازمة مع الوجود والعدم.

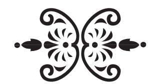
فـإن كان موجـودًا عجل دفعـه مثله مثل الدين مع يسـار المديـن، وإن كان معدومًا وجب على الإنظار مثله مثل الديون مع العسرة.

الثاني أن يكون مصرفه مسـتحقًّا على وجـه المصلحة والأرفاق دون البدل، فاسـتحقاقه معتبر بالوجود دون العدم، فـإن كان موجودًا في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه عن المسلمين، وإن كان معدومًا سقط وجوبه عن بيت المال، وكان إن عم ضرره من فروض الكفاية على جميع المسلمين حتى يقوم به منهم من كان عنـده ميسـرة، وإن كان مما لا يعم ضرره كوعور طريق قريـب يجد الناس طريقًا غيـره بعيدًا، أو انقطاع شـرب يجد الناس شـربًا آخر، فإذا سـقط وجوبه عن بيت المال لعدم وجود ما ينفق عليه سقط وجوبه عن الجميع لوجود البدل.

ولو اجتمع على بيت المال حقان ضاق عنهما واتسع لأحدهما، صرف فيما يصيـر منهما دينًـا، وإن ضاق عنهما جميعًـا جاز لولي الأمر إذا خاف الفسـاد أن يقـترض على بيت المال مـا يصرفه في الديون دون الارتفـاق، وكان من بعده من الولاة مأخوذًا بقضائه إذا اتسع له بيت المال.

وإذا فضلـت حقوق بيت المال عن مصرفها فأبو حنيفة يقول: يدخر في بيت المال لما ينوب المسلمين من حادث، وذهب الشافعي إلى أنه لا يدخر وينفق في الترفيه عن المسلمين وإكمال راحتهم.

هذه بعض أحكام بيت المال سقناها لك لتعلم أن رائد المسلمين فيما أصَّلوا وفرَّعوا تحقيق المصالح وجلب الخير للبلاد والعباد.



السلطات في الإسلام

الفصل بينها أو جمعها

مقارنة ذلك بما في الحكومات الحاضرة

«لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم»[1]، على هذا الأساس كان قيام السلطات العامة في الدولة ضرورةً اجتماعيةً، وأمرًا لا بد منه لحفظ كيان الجماعة، وبلوغها حظها من المدنية والحضارة، وذلك أن الإنسان خلق من الطمع، وشبَّ على الأَثَرَة وحُب الاستبداد بالأموال والمنافع، ورُكب فيه من مختلف الشهوات ما يدفعه إلى العدوان على غيره والتسلُّط عليه.

هذا إلى ما يجر إليه الاجتماع من اشتباك المصالح وتعارض الحقوق، وتضارب الميول والشهوات، مع أن حاجيات الحياة محدودة محصورة لا تكفي لتحقيق كل الرغبات وسد جميع الأطماع، كل ذلك يؤدي إلى التنازع وارتكاب المظالم، وتسلط القوي على الضعيف وانتهاك حرماته.

فلا بد إذًا -لسعادة الجماعة وإقرار الأمن والطمأنينة فيها- من تشريع يقرر الحقوق والواجبات، ويضع حدًّا للميول الجامحة والشهوات العادِيَة، ويحفظ على كل فرد نفسه وعرضه وماله وسائر حقوقه.

غير أن وجود القانون وتحديده لحقوق كل فرد قِبَل الآخرين وقبل الجماعة لا يكفي وحده لقطع الفساد ودفع التظالم، فإنه إن لم يكن هناك سلطان قوي يقوم بحماية القانون وتطبيقه على وجه عادل، لم تكن له فائدة تذكر وقلَّ غناؤه.

أما الاحترام الأدبي للقانون فما أقلَّ نفْعَه عند المتنازعين الذين لا يحسون بقوة قاهرة.

---

(١) [شطر بيت منسوب للأفوه الأودي، وتكملته: «...ولا سراة إذا جهالهم سادوا». تحقيق].

وإذا كنا اليوم نرى كثيرًا من الحقوق تؤدى إلى أربابها بسلام، فما ذلك إلا من الإحساس بأن هناك طرقًا فعالة لرد هذه الحقوق إلى أربابها جبرًا، ولولا هذا الإحساس ما وجد هذا الاحترام.

أضف إلى ذلك أنه كثيرًا ما يكون النزاع ناشئًا عن الشك والغموض، واختلاف الطرفين في التقدير، واعتقاد كل منهما أن الحقَّ في جانبه، فلا يكفي وجود القانون واحترامه لفض النزاع.

والالتجاء إلى التحكيم في هذه الحالة ليس كثير الفائدة؛ لأن قوته مدنية محضة.

وإذا كان السلطان ضروريًّا لحماية الحقوق، فليس من الحكمة أن تضعَه في يد أصحابها، وتترك لكل فرد الحق في إجبار غيره على احترام حقوقه بقوته واقتداره الشخصيين لما يترتب على ذلك من الفوضى، وتقويض أركان الأمن والنظام، فوجب أن تكون هناك سلطة قاهرة تقوم بتطبيق القوانين والفصل في الخصومات وإيصال الحقوق إلى أربابها؛ درءًا للفساد وقطعًا لأسباب الفوضى، ثم إنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، فلا بد إذًا من أن يكون في الدولة من يقوم على تنفيذ الأحكام وإدارة الأحوال العامة فيها مما لا يدخل في اختصاص المشرعين والقضاة من جباية الضرائب، وإعلان الحرب، وعقد الصلح، والمحافظة على حدود البلاد، وسلامة السكان إلى غير ذلك مما يدخل في اختصاص السلطة التنفيذية في الدول الحديثة.

عرف الناس قديمًا هذه السلطات يوم عرفوا الدولة، عرفوها بمعانيها وآثارها لا بأسمائها وحدودها المتمايزة، فإن ذلك أثر من آثار رقي الأمم، وبلوغها حظًّا وافرًا من المدنية والحضارة.

عرفوها مجتمعة في يد شخص واحد، أو موزعة على عدة أشخاص أو هيئات حسب حاجة الأمة ومقتضيات الأحوال والأعمال، عاش الناس على ذلك حتى

وُجِدَ من بينهم من نادى بوجوب فصل السلطات بعضها عن بعض، وتوزيعها على هيئات لتقوم كل واحدة منها بما يُناط بها على أحسن الوجوه وأكملها.

من أجل ذلك درج علماء الشرائع الوضعية في العصور الحديثة على تقسيم السلطات إلى تشريعية وتنفيذية، وقالوا: إن السلطة التشريعية هي التي تصدر القوانين، والسلطة التنفيذية هي التي تطبقها وتنفذها، فإن كان التطبيق راجعًا إلى إدارة البلاد السياسية سميت السلطة التنفيذية بالحكومة، وإن كان راجعًا إلى تنظيم تفاصيل الحياة العامة سميت بالإدارة، وإن كان راجعًا إلى فصل المنازعات وتوقيع العقوبات سميت بالقضاء أو السلطة القضائية، وكثير منهم جعل السلطة القضائية قسمًا ثالثًا مستقلًّا.

وسواء أكان التقسيم ثلاثيًّا أو ثنائيًّا، فإنه لا خلاف بينهم في وجوب فصل هذه السلطات بعضها عن البعض الآخر، فإن ذلك من مبادئِ القانون العام الأساسية دفعًا للأخطار عن الحرية.

وعن هذا قالوا: يجب على ولي الأمر أن يعهد بالسلطة القضائية إلى غيره؛ دفعًا للجمع بين السلطتين في شخص، ولأنه إن حكم بنفسه فقد تخلى عن حق العفو، وهو أجمل ما يتحلى به الحاكم، ولأنه في المسائل الجنائية يكون خصمًا وحكمًا، ويكون مصدر القانون والحاكم به ومنفذه، وهذا مؤدٍّ إلى التساهل والتفريط، ويكون الحاكم بمجموعهما حاكمًا بالغرض والهوى، وذلك هو الاستبداد بعينه.

وإذا كان القاضي هو المشرع فقد تحدث له في بعض المسائل ظروف خاصة، وانفعالات وقتية تدفعه إلى إصدار أحكام جائرة، وكذلك الحال لو كان المنفذ هو القاضي، يقول أشهر أصحاب هذه النظرية: إنه إذا اجتمعت في يد شخصٍ واحدٍ أو هيئة واحدة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية كان في ذلك القضاء على الحرية السياسية والطمأنينة؛ إذ يحتمل أن يصدر هذا الشخص أو هذه الهيئة

قوانينَ استبداديةً، ثم تنفذ بشكل استبدادي، كذلك تنعدم تلك الحرية إذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية؛ لأنه إذا وكل القضاء إلى السلطة التشريعية أصبحت حرية الأفراد وحياتهم تحت رحمة قضاتهم؛ إذ يصبح هؤلاء غير مقيدين بنصوص قانونية ثابتة، أما إذا اجتمعت السلطة التنفيذية والسلطة القضائية في يد هيئة واحدة، فمن الجائز أن يتحول القاضي إلى شخص متعسف مستبد، وتضيع طمأنينة الأفراد تمامًا إذا اتحدت هذه السلطات.

ثم هم مع إجماعهم على ضرورة الفصل بين السلطات إلى حد ما، قائلون: إن ذلك الانفصال لا يمنع من اشتراك هذه السلطات في الأعمال، ولا من وجود التضامن بين فروع الحكومة؛ فالسلطات التشريعية تختص بوضع القوانين، ولا يمنع ذلك من أن يكون لها نصيب من الأعمال المتعلقة بالقوة التنفيذية: كتعيين كبار الموظفين، والتصديق على المعاهدات، والإشراف على سائر فروع الحكومة، كذلك قد يكون لها نصيب من السلطة القضائية، كما لا يمنع هذا الانفصال من أن يكون للسلطة التنفيذية نصيب من أعمال التشريع كسن اللوائح، ومن أعمال القضاء كالمحاكم الإدارية ومجالس التأديب، ولا أن يكون للسلطة القضائية نصيب من أعمال التشريع كما هو الشأن في حالة عدم وجود نص قانوني.

والناظر في تاريخ الحكومات الإسلامية من مبعثه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى يومنا هذا يرى:

أولًا: أن سلطة التشريع بالمعنى الحقيقي لها لم تكن إلا لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه لا حكم إلا لله، وهو بحكم رسالته مُبَلِّغ عن الله تعالى شريعته التي أراد أن تكون شريعة الخلود، وكان هذا التبليغ تارةً بآيات من الكتاب ينزل عليه الوحي بها من عند الله وأخرى بأقواله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأفعاله التي شهد الله لها بالاعتبار: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]،

فهذان المصدران هما منبع القوانين الإسلامية ومعينها الذي لا ينضب: ((**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله**))(١).

أما الاجتهاد واستنباط الأحكام فيما لم يرد فيه نص بطريق القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، فلا يسمى تشريعًا على الحقيقة؛ لأن التشريع سن القوانين ووضع الأحكام التي تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس، وليس الاجتهاد وضع الأحكام ابتداء، وإنما هو للوصول إلى معرفة حكم الله تعالى فيما لم يعثر فيه على نص من طريق القياس أو غيره.

وهو وإن أشبه التشريع في أنه طريق للوقوف على أحكام لم تكن معروفةً من قبل يخالفه في المعنى مخالفة تامة، ولا يمكن القول بأن الاجتهاد تشريع، ولا تسمية المجتهدين بالسلطة التشريعية للأمور الآتية:

أولًا: التخالف بينهما بالمعنى كما علمت.

ثانيًا: اختلافهما في المصدر، فإن التشريع الوضعي إنما يصدر من جهة معينة، وهي إما الحكومة المستبدة، أو الهيئة النيابية مجتمعة على الأوضاع المقررة، أما الاجتهاد فإنه فردي وحق مشاع بين جميع الأفراد ممن توفرت فيهم شروط الاجتهاد.

ثالثًا: من جهة الإلزام، فإن التشريع متى صدر كان قانونًا يجب على الكافة الخضوع له، أما ما يراه مجتهد، فإنه لا يلزم غيره من المجتهدين العمل به واتباعه، وإنما يلزم المجتهد نفسه العمل به والعامي الذي استفتاه فأفتاه برأيه، وأظهر صور الإلزام ما إذا قضى المجتهد برأيه في فصل مُجْتَهَدٍ فيه فإنه يرفع الخلاف في خصوص هذه الحادثة، ويجب اتباع ذلك فيما قضى به من جميع المخالفين له، ولكن الإلزام هنا آتٍ من القضاء لا من الاجتهاد.

(١) [أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٧٠ رقم ١٨٧٤. تحقيق].

ومن هنا يمكن القول بأن الاجتهاد ليس تشريعًا بالمعنى الوارد في الشرائع الوضعية، وأن الاجتهاد يداني التشريع ويشبهه وليس في الواقع منه.

ثانيًا: أن سلطة بيان الأحكام الشرعية واستنباط القوانين الإسلامية كانت بيد المجتهدين وأهل الفتيا في العصور التالية لعصره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأن هذه السلطة لا تعدو أمرين: الأول تفهم النصوص بعد مقابلة عامها بخاصها، ومطلقها بمقيدها، ومجملها بمبينها، ثم بيان الحكم الذي تدل عليه.

الثاني: استخراج أحكام ما يحدث من الأقضية والحوادث التي لم يرد فيها نص، وذلك بمراعاة المعاني والمصالح التي اعتبرها الشارع فيما شرعه من الأحكام المنصوصة، سواء أكان هذا الاستنباط بطريق القياس أم الاستحسان أم المصالح المرسلة، ويجمع الكلَّ اسم الرأي الذي فسروه «بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات». ومصدر التشريع على كل حال ذلك القانون الأساسي الذي شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله، فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون للفقهاء فيه إلا البحث وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحًا، وإذا لم يوجد نص في هذا القانون كان مجال الاجتهاد أمامهم فسيحًا، على أن يكون مرجعهم في هذا الاجتهاد نصوص القانون الأساسي، فليس لأحد كائنًا مَن كان حق في مخالفته أو الخروج عن حدوده، وإنما يجتهد المجتهدون إذا أعوزتهم النصوص، مسترشدين بما في الكتاب والسنة من قواعدَ كليةٍ أو بيان لعلل الأحكام.

وبذلك تخالف هذه السلطة سلطة التشريع في القوانين الوضعية؛ إذ الثانية في منتهى الحرية في وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها، وليس الأمر كذلك في القوانين الإسلامية؛ إذ حرية الفقهاء محدودة في دائرة فهم النصوص والقياس عليها والإلحاق بها.

وقد وسعت هذه النصوص بقواعدها وعللها كل ما يحتاجه الإنسان في علاقته بربه وعلاقته بالناس، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرجوع إليه في حياته وإلى سنته بعد وفاته، قال ابن القيم: «إن قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ ﴾ نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون دِقَّه وجله، جَلِيَّه وخفيه، ولو لم يكن في كتاب الله وسنة رسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ولم يكن كافيًا لم يأمر بالرد إليه؛ إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع»[1].

وعلى هذا الأساس اضطلع الخلفاء والفقهاء بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعبء الإفتاء والقضاء، لا يفزعون إلى الرأي إلا إذا أعيتهم الحيل وعجزوا عن العثور على النص.

وقد انقضى القرن الأول الهجري ولم يكن للدولة الإسلامية قانون مدون سوى القرآن الكريم، وكان التشريع في ذلك القرن بالرجوع إلى القرآن وإلى حُفَّاظ السنة، فإن لم يجدوا نصًّا أعملوا رأيهم، وما كانت تدون هذه الآراء الاجتهادية ولا تعتبر قانونًا ولا شرعًا إلا باعتبار أن مستندها القرآن والسنة.

ولم يكن لهم على قرب عهدهم برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجتماعهم بحاضرة الخلافة وقلة الحوادث والأقضية معدًى عن التنازع والاختلاف لما عرف في محله من تاريخ التشريع الإسلامي.

غير أنه لم يَفُتْهُمُ التفكيرُ في تلطيف حدَّته وتضييق دائرته، وكان ذلك عن طريق الشورى حيث تُتَبَادَلُ الآراء، وتقلب المسائل على وجوهها، وتبحث من جميع نواحيها، ويخرجون من ذلك بإجماع أو شبه إجماع.

---

(١) [إعلام الموقعين ٢/ ٩٢. تحقيق].

وقد رسم لهم هذه السياسةَ رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما حدَّث به عليٌّ كرم الله وجهه إذ يقول: "**قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمضِ فيه منك سُـنة، قال: اجمعوا له العالمين، أو قال: العابدين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي أحد**"(1).

بهدْي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اهتدى الخلفاء الراشدون من بعده.

وقد أخرج البغوي عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعَلِمَ من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا. فهل علمتم أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه النفر، كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء، فإن أعياه أن يجد فيه سُنَّة جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر قضاء، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رؤوس الناس فإذا اجتمعوا على أمر قضى به(2).

وفي مبسوط السرخسي: أن عمر كان يستشير الصحابة مع فقهه حتى كان إذا رفعت إليه حادثة قال: ادعوا لي عليًّا، ادعوا لي زيدًا. وكان يستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه(3).

---

(1) [أخرجه ابن عبد البر في الجامع (٢/ ٨٥٢، رقم ١٦١١)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ٤٧٦). تحقيق].
(2) [أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٩٦، رقم ٢٠٣٤١) من طريق البغوي ببعض اختلاف في الألفاظ. تحقيق].
(3) [المبسوط (١٦/ ٧١). تحقيق].

وعن الشعبي قال: كانت القضية ترفع إلى عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فربما يتأمل في ذلك شهرا ويستشير أصحابه[1].

لكن لما اتسعت دائرة الفتح وانتشر الإسلام في الممالك القاصية، وتفرَّق حفَّاظُ الشريعة ورواتُها في مختلف الأنحاء، وزادت وسائلُ الحضارة والعمران، وتجدَّدت الأقضية والحوادث بتشعُّب المعاملات والأحوال، خِيفَ من تشتُّت أحكام الشريعة ودُرُوس العلم بموت العلماء وضياع ما عندهم، وخشي أولو الأمر أن يفلت زمام التشريع من أيديهم بدخول الدخيل وأدْعياء العلم فيهم، فكان هذا باعثًا على أمرين:

الأول: تدوين الأحاديث للرجوع إلى ما فيها من الأحكام.

الثاني: تدوين المجتهدين اجتهاداتهم وما استندوا إليه في الاستنباط والتفريع.

ومن ذلك الحين صار العلماء يرجعون إلى الكتاب والسنة واجتهادات الأئمة أصحاب المذاهب المدونة.

وما كان في هذا من بأس؛ لأن الرجوعَ إلى مجتهدات الأئمة ما كان إلا للاهتداء إلى فهم نصوص الكتاب والسنة، والاستعانة بها على الاستنباط، لا لأنها أصل في الدين وقانون أساسي يلزم الكافةَ السيرُ عليه.

وهذا هو الغرض الذي قصد إليه المجتهدون؛ فهم إنما أرادوا أن يضيؤوا السبيل لمن يريد الاستنباط من أهله، وأن يمكِّنوا مَن لا دراية له بالاستنباط من تَعَرُّف الأحكام.

وما خطر لإمام منهم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أن تلتزم الأئمة آراءهم، ولا أن يكون تدوين مجتهداتهم حائلًا بين أولي العلم وبين الرجوع إلى نصوص القانون الأساسي ليفهموا كما فهموا ويستنبطوا كما استنبطوا.

(١) [المبسوط (١٦/ ٨٤). تحقيق].

ولكـن من جاء بعدهم أساء فهـم غرضهم، وحمـل المسـلمين على اتباع آرائهـم، وحرَّم الاجتهاد بالرجوع إلى أصل القانون الأساسـي، وهم في ذلك بين رجلين:

رَجُـل حملته العصبيـة المذهبية على تقديس إمامه، وادعـاء العصمة له من الخطأ، وأنهُ لا شـرع إلا مـا أتى به، وأنه لم يغادر صغيـرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها، فهو لذلك لا يرى حاجة إلى فتح هذا الباب!!

وآخـرَ رأى أن الزمـان قد فسـد، وأن الجهال تطفلـوا على موائـدِ العلماء، فادَّعـى الاجتهـادَ مـن ليس أهلًا له، وسـارع هـؤلاء في هـوى الـولاة والأمراء، فاتسعت هوة الخُلف وتشعَّبت الآراء، واختلفت الأحكام اختلافًا كبيرًا لم يتيسر معه للحكومات الإسلامية أن ترجع إلى تلك الآراء أو تلتزمها.

رأى هـذا فأوصـد الباب دون هـؤلاء الأدعياء، ولـم يـدْرِ أن وقوف حركة التشـريع شـرٌّ ممـا فرَّ منـه، فقد رمـى التشـريع الإسـلامي بالقصور عن مسـايرة الزمـن وتحقيق مصالـح الناس؛ لأن المصالحَ تتغيَّر، والحاجـاتِ تتجدَّد، والفقه الإسـلامي واقف عندما وصـل إليه الأئمة في القرن الثاني، مراعين في اسـتنباطهم لـه حـال عصرهم ومصالـح الناس في زمنهـم وبلادهم، ومن هنـا التجأت بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية.

وقد حاول المصلحون في شـتى العصور أن يحسـموا مـادة النزاع، ويطووا صحائـفَ الخـلاف والاختـلاف، لا سـيما فيمـا يتعلَّـق بتنظيم علاقـات الناس بعضهم ببعض مما يدخل تحت سـلطان القضاء، وسـلكوا لذلك مختلف الطرق وشتى الوسائل.

فهذا ابـن المقفع ينعى فوضى القضاء في زمنه واضطراب الأحكام، ويقترح علاجًـا لذلك توحيـد القانون وجعله رسـميًّا تجري عليه المملكة الإسـلامية في جميع أنحائها؛ إذ يقول:

إن القضاء فوضى لا يرجع فيه إلى قانون معروف، وإنما هو متروك لرأي القضاة واجتهادهم، وتبع ذلك صدور الأحكام المتناقضة حتى في البلدة الواحدة، فتستحل دماء وفروج وأموال في ناحية من نواحي الكوفة، وتحرم في ناحية أخرى تبعًا لحكم القاضي، وكل ذلك نافذ على المسلمين.

والقضاة نوعان: نوع يزعم أنه يلتزم السنة وقد تغالى فيما سماه سنة، فكثيرًا ما يسفك دمًا من غير بينة ولا حجة، ويزعم أنه هو السنة، فإذا قيل له: إن مثل هذا الأمر لم يُرَقْ فيه دم على عهد رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو أئمة الهدى من بعده، قال: فعل ذلك عبد الملك بن مروان، أو أمير من بعض أولئك الأمراء.

ونوع يزعم أنه من أهل الرأي، فيبلغ به الاعتداد برأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين قولًا لا يوافقه عليه أحد، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه وهو مقر أنه رأي منه لا يحتج بكتاب ولا سنة.

وذلك هو ما سماه ابن المقفع: فوضى القضاء، ولم يكن بُدٌّ من أن يقترح لذلك علاجًا، وأن يكون هذا العلاج من ناحية التشريع.

فاقترح أن يرفع إلى أمير المؤمنين كل الأقضية والمسائل التي يحدث فيها الخلاف، ويذكر ما يحتجُّ به كلُّ فريق من المخالفين من نصٍّ أو رأي، فيعمد أمير المؤمنين إلى هذه الحجج والبراهين، ويختار ما يراه صوابًا، ثم يُدوَّن ذلك في كتاب، ويُعمَل منه نسخ ترسل إلى الأمصار ويلزم القضاة الحكم به، فإذا جدَّت حوادثُ سِيرَ فيها على هذا النحو، ووجب على كل إمام يأتي بعدُ أن يُدخل على هذا القانون ما يجدُّ وما تدعو إليه الحاجة إلى آخر الدهر.

ولا يقتصر ابن المقفع على أن يقترح على ولاة الأمور أن يضعوا هذا القانون، ولكنه يرسم طريقًا لوضعه أيضًا، فيرى أن ولاة الأمر يجب أن يرجعوا في المسائلِ المختلف فيها إلى العدل والمصلحة، وليس هناك ما يمنع من ذلك الأمر.

فالأحكام المختلفة إما أن يكون الاختلافُ فيها سببُه استنادُ القضاة على سنن مأثورة مختلفة، وهذا الاختلاف في السنن دليلٌ على أنها ليست مقبولةً بإجماع إما لسندها، وإما لأنها مجال تأويلات مختلفة، وحينئذ يكون الرجوع إلى العدالة أولى، وإما أن يكون سببُه مراعاةَ القياس الشكلي، وقد أفرط الفقهاء في مراعاة القياس الشكلي والتزموا به فوقعوا في ورطات.

ثم يضرب ابن المقفع مثلا يتهكم فيه بقياسهم ويهجنه فيقول: لو أنك سألت أحدهم: أتأمرني أن أصدق فلا أكذب كذبة أبدًا؟ لكان جوابهم: نعم. فلو سألت: ما تقول في رجل هارب أراد ظالم أن يقتله فسألني عن مكانه وأنا أعرفه أأصدق أم لا؟ فلو ساروا على قياسهم الذي وضعوه لأجابوا التزام الصدق، مع أن المصلحةَ والعدالةَ في غير ذلك.

ثم يقول: إن القياس ليس إلا وسيلة لتحقيق العدالة، وطريقًا من طرق الوصول إليها، ومتى رؤيت العدالة في غير القياس يجب أن يضحى بالقياس[1].

وإذًا فقد كان رأْيُ ابنِ المقفع أشْبَهَ بتقريرٍ يرفع إلى أولي الأمر لإصلاح القضاء من طريق توحيد القانون، وذلك بأن يوضع قانون رسمي تجري عليه الدولة الإسلامية في جميع أرجائها، وهذا القانون مرجعُه ما يرشدُ إليه العقلُ في معنى العدالة إذا لم يكن في المسألة نصٌّ مجمَعٌ عليه.

أما المسائل التي ورد فيها نصوص مختلفة، أو كانت مبنيةً على قياس، فيجب أن تترك لولاة الأمور ينظرون فيها باعتبار واحد هو المصلحة العامة، والفقهاء ليس لهم وضع قوانين، وإنما عليهم أن يجتهدوا في المسائل من الناحية العلمية النظرية، ثم يُدلُوا بآرائهم إلى ولي الأمر وهو الذي يضع القوانين وحده.

(١) [هذا الكلام موجود بمعناه في كتاب رسالة في الصحابة ص٣١٦: ٣١٨ وهو منشور ضمن كتاب آثار ابن المقفع. تحقيق].

ورأي ابـن المقفـع له قيمتُه مـن ناحية الاتجـاه إلى توحيد القانـون، إلا أنه يؤخـذ عليه غلـوُّهُ في ردِّ الأخبار لمجـرد اختلافها أو اختـلاف الأنظار في فهمها، وكان الأولـى به والأقرب لتحقيق غرضه أن يشـير بتكوين مجمع فقهي ومجلس تشـريعي يضم بيـن جنباته أهل الاجتهاد وذوي البصيرة مـن العلماء الذين وقفوا على أسرار الشريعة، ولهم قوة النقد والترجيح والتمييز بين الزائف والصحيح.

عندئذ تُمَحَّص الحقائق، وتصبح القوانين خاليةً من الشوائبِ؛ لأنها صدرت عـن رأي الجماعة بعـد تقليبِ وجوهِ النظر، واختيارِ ما هـو الأصلحُ، والخيرُ كلُّ الخيرِ في اجتهاد الجماعة وتشريعهم، وقد كان هذا هو سبيلَ الصحابة ومَنْ تَبِعَهُم بإحسان كما قدمنا آنفًا.

وهذا الخليفة العباسـي أبو جعفر المنصور يحاول سلوكَ طريقٍ آخرَ لجعل التشـريع رسـميًّا، والقانون الذي يرجع إليه القضاة واحدًا، فقد روى ابن سعد في الطبقـات عن مالك بن أنس أنه قال: لما حـج المنصور، قال لي: عزمت على أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها فتنسخ، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منهـا نسـخة، وآمرهـم أن يعملوا بما فيهـا ولا يتعدوه إلـى غيره، فقلـت: يا أمير المؤمنيـن، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سـبقت إليهم أقاويلُ، وسـمعوا أحاديثَ، ورَوَوْا روايـاتٍ، وأخـذ كلٌّ قوم بما سـبق إليهم ودانوا به، فدَعِ النـاسَ وما اختار أهلُ كلِّ بلد لأنفسهم[1].

وقـد عـاودت هذه الفكرة هارون الرشـيد، فقد روي عن مالـك بن أنس أنه قال: شاورني هارون الرشيد أن يعلق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه، فقلت: لا تفعل، فإن أصحاب رسـول الله اختلفوا في الفـروع وتفرَّقوا في البلدان، وكلٌّ مصيب[2].

---

(١) [الطبقات الكبرى ١/ ٤٤٠- ٤٤١. تحقيق].
(٢) [حلية الأولياء ٦/ ٣٣٢. تحقيق].

وفي الدولة الأموية بالأندلس أُنشئت دار في قرطبة لشورى القضاء، أعضاؤها من جلة العلماء يرجع إليهم في تقرير الأحكام، وكثيرًا ما يذكر في تراجم علماء الأندلس أن فلانًا كان مشاورًا، وطُلِبَ فلان إلى الشورى فأبى.

وذكر القرطبي هذه الشورى بقوله: إن الشورى خالفت الإمام مالكًا في عدة أحكام أخذت فيها بقول ابن القاسم(١).

وفي أواخر القرن الثالث عشر الهجري أخذت الدولة العثمانية في وضع أساس لوقوف حركة التشريع، فكونت من فقهاء الأمة وعلمائها جماعة سمتهم «جمعية المجلة»، وانتخبوا من كتب مذهب أبي حنيفة «مجلة الأحكام العدلية»، وقد كان مبدأ عملها قاصرًا على الترتيب، وتهذيب الوضع والاختيار من كتب المذهب، ولو طال أمدها لأثمرت وكان لها شأن غير هذا الشأن.

وقد اتَّجهت أنظارُ ولاة الأمور في مصر أخيرًا إلى عدم التقيُّد بمذهبِ أبي حنيفة الذي كان عليه العملُ في المحاكم الشرعية من قبلُ، فشكلت لجنة عدلت بعض أحكام الأحوال الشخصية من أبواب الطلاق ودعوى النسب ونفقة المعتدة وسن الحضانة والمفقود، وأبانت تلك اللجنة في مذكرتها التفسيرية لهذا التعديل أن الوجهة هي جلب المصلحة أو رفع الضرر العام، وجاء في تلك المذكرة ما نصه:

«ومن الواجب حماية الشريعة المطهرة، وحماية الناس من الخروج عليها، وقد تكفَّلت بسعادة الناس دنيا وأخرى، وإنها بأصولها تَسَعُ الأُمَمَ في جميع الأزمنة والأمكنة متى فهمت على حقيقتها، وطبقت على بصيرةٍ وهدًى، ومن السياسة الشرعية أن يفتح للجمهور باب الرحمة من الشريعة نفسها، وأن يرجع

(١) [لم نجد هذا القول إلا عند رفيق بك العظم في خطبة لطلاب القضاء الشرعي نشرتها له مجلة المنار(١٣/ ٤٩) حيث جاء فيها ما نصه: «ونَقَل إليَّ ثقة عن كتاب -من الأسف أنه غير موجود بين يديَّ؛ بل هو في مكتبة دمشق وهو كتاب الأحكام للقرطبي- ورد فيه ذكر هذه الشورى بقوله...». هذا وفي كتاب: «نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس» للدكتور سالم بن عبد الله الخلف -مبحث عن خطة الشورى ونظامه ومن تولاه ٢/ ٧٩٣ - ٨٤٢. تحقيق].

إلـى آراء العلمـاء لتعالج الأمراض الاجتماعية كلما استعصى مرض منها، حتى يشعر الناس بأن في الشريعة مخرجًا من الضيق، وفرجًا من الشدة»[1].

ثم خطت وزارة العدل خطوةً أوسعَ من تلك، فألفت لجنة للنظر في قوانينِ الأحوال الشخصية عامة، وقد فرغت تلك اللجنة فيما نعلم من مشروع قوانينِ الإرث والوصية والوقف، وهي ماضيةٌ في سبيلها إلى إتمام ما عهد به إليها، ومهمتها مسايرة الزمن ومراعاة المصالح بتشريع ما يحققها مما يتفق وأصول الدين وإن لم يوافق أقوال الفقهاء المتبوعين.

ثالثًا: أن السلطة القضائية كانت فيما قبل عصور التقليد بيد قضاة هم أئمة مجتهدون، لا يعتمدون في قضائهم إلا على القانون الأساسي، وكانت لهم مع السلطة القضائية سلطة التشريع.

ولما دوَّن الأئمةُ المجتهدون مذاهبَهُم واتخذها رجالُ القضاء مرجعًا لهم، كان عمل القضاة لا يخرج عن تطبيق ما يراه غيرهم.

وتعيين القضاة من حق الخليفة، فتارة يتولى حقه بنفسه كما فعل عمر؛ إذ ولى أبا الدرداء قضاء المدينة، وولى شُريحًا قضاء البصرة، وولى أبا موسى الأشعري قضاء الكوفة، وتارة يَكِلُ هذا التعيين إلى ولاة الأمصار، يدلُّ على هذا ما جاء في عهد علي بن أبي طالب إلى الأشتر النخعي حين ولاه مصر إذ يقول له: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم»[2].

وليس تعيين القضاة مانعًا الخليفة أن ينظر بنفسه في فصل بعض الخصومات؛ لأنه هو صاحب السلطة القضائية، وهؤلاء إنما يعملون بالنيابة عنه، وهذه الإنابة لا تسلبه حقَّه.

---

(١) [المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩. تحقيق].
(٢) [نهج البلاغة ١/ ٥٢٥، ٥٢٦. تحقيق].

ولم يكن للقضاة في الحكومة الإسلامية قانون مفصل يرجعون إليه في أحكامهم، بل كان المرجع إلى اجتهادهم في الدور الأول من القضاء الذي كان يرجع فيه إلى الأصول، وإلى اجتهاد سائر المجتهدين والمفتين في الدور الثاني الذي كان القضاة فيه مقلدين يرجعون إلى مجتهدات غيرهم؛ ولذا كانت الأحكام مضطربةً يخالفُ بعضُها بعضًا في الولاية الواحدة والولايات المختلفة.

ولم يكن الاختصاص القضائي محدودًا مضبوطًا في كل وقت، بل كان ينقبض وينبسط تبعًا لشخصية القاضي وثقة الخليفة أو الوالي فيه.

وأظْهَرُ فرْقٍ بين رجال السلطة القضائية في الحكومات الحاضرة ورجالها فيما سلف أن القضاة في الحكومة الإسلامية قديمًا لم يُحَدَّ اختصاصُهم بحدٍّ بيِّن يمنع غيرهم من أرباب السلطة التنفيذية أن يعتدي على اختصاصهم ويتصرف فيما هو من حقهم؛ ولذلك سلب منهم النظر في المظالم والجرائم وإقامة الحدود، وكذلك لم يوضع نظام يبين علاقتهم برجال السلطة التنفيذية، بل ترك الأمر بين ضعفاء وأقوياء بدون قانون، فكان تنفيذ الأحكام إلى الولاة إن رضوا نفذوا، وإن لم يرضوا عطلوا.

ولا كذلك الحال في الحكومات الحاضرة، فإن اختصاص القضاء مبين بالقانون، وما يدخل من السلطة القضائية في اختصاص غير القضاة مبين بالقانون، ولا سبيل إلى الاعتداء، وكذلك علاقة القضاة برجال السلطة التنفيذية منصوص عليها في القانون، وأنه يجب على الجهة التنفيذية التي يُناط بها تنفيذ الحكم القضائي أن تنفذه ولو بالقوة، بحيث إذا وجدت هوادة في التنفيذ تكون مسؤولية الجهة التنفيذية كبيرة بحكم القانون.

وليس في الإسلام ما يمنع من وضع نظام للسلطة القضائية يحد اختصاصها، ويكفل تنفيذ أحكامها، ويضمن لرجالها حريتهم في إقامة العدل بين الناس.

وقد أرشد الله تعالى عباده في كتابه وعلى لسان رسله إلى وجوب رعاية العدل، والحكم بالحق، ومجانبة الميل مع الهوى واتباع الشهوات، فقال تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [ص: ٢٦]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]، وقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴾ [النساء: ١٠٥]، هذا ما أراده الله من عباده، وليس عليهم بعد ذلك من حرج في أن يختاروا من الوسائل ما يرونه محققًا لتلك الغاية، ولا في أن يضعوا من النظم ما يلائم حالهم وتدرجهم في نظام الحكم.

رابعًا: أن السلطة التنفيذية كانت بيد الخلفاء ومن استعانوا بهم من ولاة الأمصار، وقواد الجيوش، وجباة الضرائب ورجال الشرطة وولاة الحسبة، وولاة المظالم وسائر عمال الدولة،

وقد كانت سلطة التنفيذ لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بدء تكوين الدولة الإسلامية، كما كان له التشريع والقضاء، وقد انتقلت هذه السلطة للخلفاء من بعده.

ولما كانت أعمال الدولة من الكثرة بحيث لا يتسنى لواحد القيام بها، اقتضى الأمر الاستعانة بمن يشترك في تدبيرها، فاتخذ الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والخلفاء بعده أعوانًا يشتركون في التدبير.

وقد تشعبت الأعمال التي يقتضيها كيان الدولة منذ الصدر الأول، وكثرت وتنوعت حسب تدرج الدولة في مدارج الرقي والكمال، فكثر لذلك اتخاذ العمال، وتنوعت الوظائف والأعمال، ولم يكن توزيع هذ الأعمال التنفيذية على هؤلاء العمال خاضعا لقانون معين ولا نظام معروف.

فقد قال ابن خلدون: «وقد كان الخلفاء من قبلُ يجعلون للقاضي النظر في المظالم، وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء».

ثم يقول: «وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين منها: وظيفة التهمة على الجرائم وإقامة حدودها ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي، وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائمِ الثابتة شرعًا، فجمع ذلك للقاضي، وصار من توابع وظيفته وولايته»[1].

وجمع عبد العزيز بن مروان لعبد الرحمن بن معاوية بين قضاء مصر ومراقبة أموال اليتامى، فكان أول قاضٍ نظر فيها.

وجمع توبة بن نمر في زمن هشام بن عبد الملك بين القضاء بمصر ونظارة الأوقاف، وكانت الأحباس قبل ذلك في أيدي أهلها وأيدي أوصيائهم، فلما كان توبة قال: ما أرى مرجع هذه الصدقات إلا إلى الفقراء والمساكين، فأرى أن أضع يدي عليها حفظا لها من التوى والتوارث.

وجمع ليحيى بن أكثم بين القضاء وقيادة الجيش في بعض الغزوات، وجمع لغيره بين الحسبة والشرطة، وجمع أيضا بين ولاية الحرب والنظر في المظالم.

وبذلك كان عموم الولاية وخصوصها لا يستند إلى نظام، ولا يعتمد على قانون وقد أدى هذا إلى تشعب مسالك الولاة وجعل ديدنهم تناهب السلطة، يسعى كل منهم في بسط نفوذه وإضعاف نفوذ غيره؛ لأنه لم يكن لكل ولاية حد معروف.

وأهم أعمال التنفيذ:

(١) ما يتعلق بالشؤون المالية من إحصاء الضرائب وجبايتها وضبطها وحفظها وتوزيعها على مصارفها.

---

(١) [تاريخ ابن خلدون ص٢٧٦- ٢٧٨. تحقيق].

(٢) مـا يتعلق بالشـؤون الحربية من إعداد العـدة وتجهيز الجيوش إلى غير ذلك.

(٣) ما يتعلق بتعيين الولاة على مختلف الأعمال.

(٤) ما يتعلق بتنفيذ أحكام المحاكم.

وكل ذلك له نظام في الإسلام وضع أساسه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم تدرج على حسب اتساع نطاق الدولة وحاجات المسلمين.

وعلى رأس تلك الأعمال الوزارة عرفت قديما بهذا الاسـم، وكانت في مبدأ أمرها وظيفة واحدة ثم تعدد الوزراء.

وقد تكلم فيها علماء المسـلمين وفصلوها، قال الماوردي: «والوزارة على ضربين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ:

فأمـا وزارة التفويـض فهي أن يسـتوزر الإمام من يفوض إليـه تدبير الأمور برأيـه وإمضاءهـا على اجتهـاده، وليس يمتنع جـواز هذه الوزارة، قـال الله تعالى حكاية عن نبيه موسـى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ۝٣٠ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ۝٣١ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴾ [طه: ٢٩- ٣٢]، فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز، ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باسـتنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه وبها يكون أبعد عن الزلل وأمنع من الخلل»[١].

ثـم حكي عن المأمون الوصف الجامع لشـروطه؛ إذ كتـب في اختيار وزير: «إني التمسـت لأموري رجـلا جامعا لخصال الخير، ذا عفة في خلائقه واسـتقامة في طرائقه، قد هذبته الآداب وأحكمته التجارب، إن اؤتمن على الأسـرار قام بها، وإن قلد مهمات الأمور نهض فيها، يسـكته الحلم وينطقه العلم، وتكفيه اللحظة، وتغنيه اللمحة، له صولة الأمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الفقهاء،

(١) [الأحكام السلطانية، ص٥٠. تحقيق].

إن أحسن إليه شكر، وإن ابتلي بالإساءة صبر، لا يبيع نصيب يومه بحرمان غده، يسترق قلوب الرجال بخلابة لسانه وحسن بيانه»[1].

ثم قال: «فهذه الأوصاف إذا كملت في الزعيم المدبر -وقَلَّ ما تكمل- فالصلاح بنظره عام، وما يناط برأيه وتدبيره تام، وإن اختلت فالصلاح بحسبها يختل، والتدبير على قدرها يعتل، ولئن لم يكن هذا من الشروط الدينية المحضة فهو من شروط السياسة الممازجة للشروط الدينية؛ لما يتعلق بها من مصالح الأمة واستقامة الملة»[2].

ثم قال بعد ما أفاض فيما تنعقد به وزارة التفويض والفرق بين هذه الوزارة وبين الإمامة: «وكل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أشياء:

أحدها: ولاية العهد، فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير.

الثاني: أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس للوزير ذلك.

الثالث: أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام.

وما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضي جواز فعله وصحة نفوذه منه»[3].

ثم قال: «وأَمَّا وزارةُ التنفيذ فحكمُها أضعفُ وشروطُها أقلُّ؛ لأن النَّظر فيها مقصورٌ على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدَّد من حدث ملم؛ ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بِوَالٍ عليها ولا متقلدًا لها، فإن

(١) [الأحكام السلطانية، ص٥١. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية، ص٥١. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية، ص٥٤. تحقيق].

شُورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه»[1].

ومن أدق أعمال التنفيذ تعيين العمال والموظفين:

قال ابن تيمية: إن الولايات من الأمانات التي أمر الله أن تؤدَّى إلى أهلها، فيجب على من ولي أمر المسلمين البحثُ عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي هي للمسلمين. وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده، وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين والمعلمين وأمير الحاج وخزان الأموال وحرَّاس الحصون والبوابين على الحصون والمدائن ونقباء العساكر ورؤساء القرى، فيجب على كل من وَلِيَ شيئًا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصْلَحَ مَنْ يقدر عليه[2].

وقد انتظمت الآية على هذا جميع أمور الدولة، فكلُّ والٍ كبر أو صغر مطالب باختيار الأصلح، ولا شكَّ أن دولةً ذلك شأنُها جديرةٌ بالصلاح والفلاح.

خامسًا: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تركزت فيه جميع السلطات، فكان رسولًا يبلغ عن الله أوامره، ومفتيًا يفتي في المسائل التي ترفع إليه بما يجده من الأدلة، وقاضيًا يفصل في الخصومات ويحسم المنازَعات، وإمامًا ينفذ الأحكام ويقيم الحدود ويصرِّف أمورَ السياسة العامة على هدًى من الله.

وما كان في الجمع بين ذلك كله أيُّ خطرٍ من الأخطار التي تقتضي فصْلَ السلطات؛ لأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معصومٌ لا يصدر منه قول عن غرض، ولا فعل عن

(١) [الأحكام السلطانية، ص٥٦. تحقيق].
(٢) [مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨/ ٢٤٦، ٢٤٧). تحقيق].

هوى، وعلى هديه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جرى الخفاء الراشدون من بعده؛ فلم يفكروا في فصل هذه السلطات، اللهم إلا ما علمتَ من أنَّ الاجتهاد كان حقًّا مشاعًا بين من هو أهْلٌ له من الصحابة وغيرهم.

وبما أن الخلافة رياسةٌ عامةٌ في الدين والدنيا قوامها النظر في المصالح وتدبير شؤون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا، فقد كان للخليفة الولاية العامة في الشؤون الشرعية من الصلاة والإفتاء والقضاء والحسبة، وكذلك في الشؤون السياسية من حماية البلاد، وجباية الضرائبِ، وإدارة مرافقِ الدولة وأمورها العامة.

كان الخلفاء في صدر الإسلام يتعهدون بأنفسهم مصالحَ الرعية، ويعملون على حراسة المملكة، ونشْر الدين، مستنيرين بآراء كبار الرجال وزعماء الأمة، غير أنه لما اتسعت الفتوحات الإسلامية، وكثرت أعمال الدولة، ولم يكن من المتيسر أن يباشر الخليفة جميع الأمور بنفسه، فكَّروا في توزيع هذه الأعمال ليتأتى أداؤها على النحو المفيد، فقد روي أنه لما وُسِّدت الخلافةُ إلى الصديق قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك بيت المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء[1]، ومن هنا أخذت هذه الأعمال تتوزَّع على رجال مختلفين، ولكنَّ أساسَ هذا التوزيع ازدحامها وكثرتها، لا ما أوحي إلى المتأخرين بوجوب فصلها، فقد كان وازع الدين قويًّا مهيمنًا على النفوس، مالكًا زمام الأفئدة والقلوب، يرشد إلى ذلك أن الخليفة كثيرًا ما كان يتولى القضاء بنفسه، وأن القضاة في ذلك العصر كانوا مجتهدين يرجعون في قضائهم إلى ما يشبه التشريع، وهو ما يستنبطونه بأنفسهم من كتاب الله وسُنَّة رسوله.

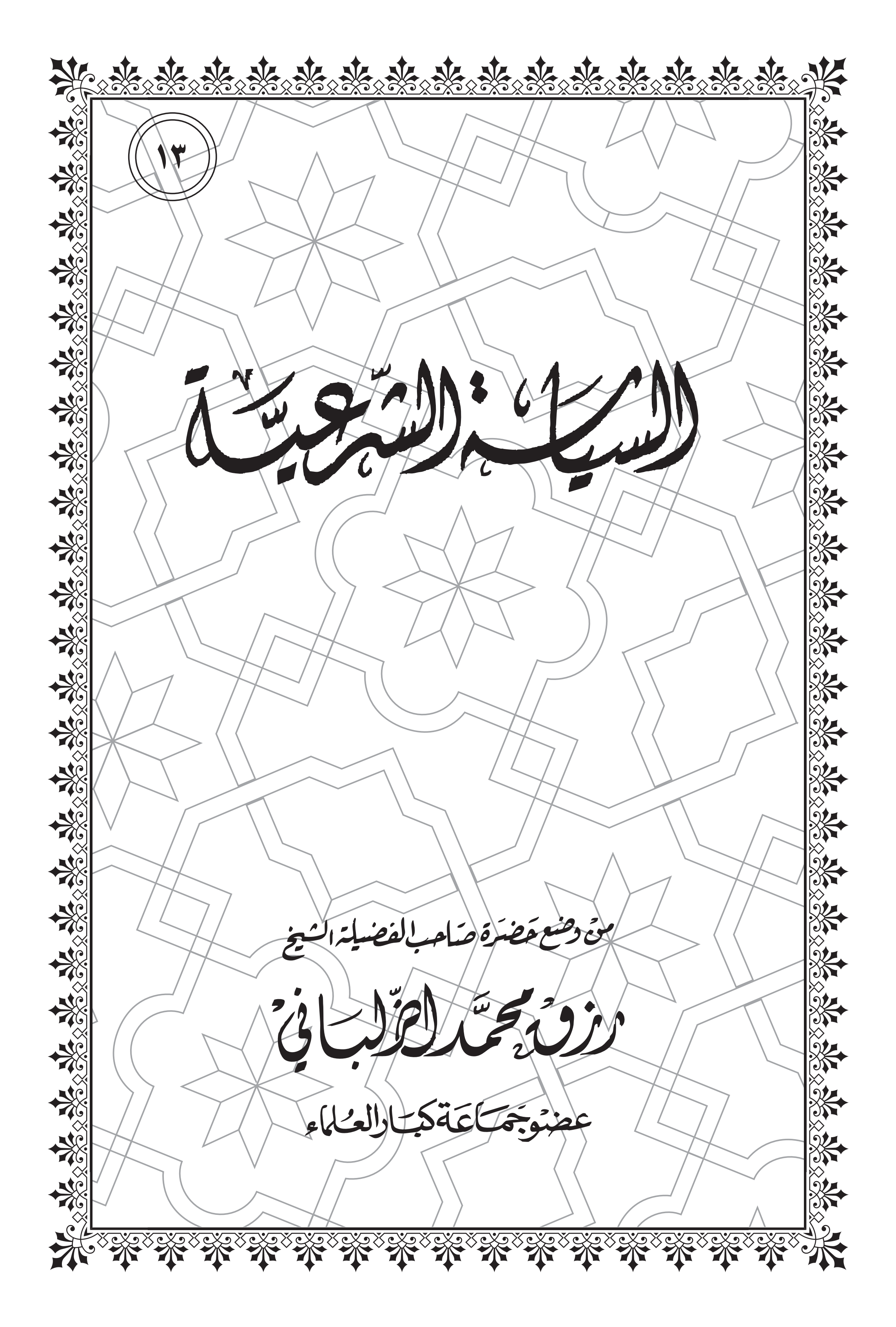
وبالجملة، فليس في نصوص الشريعة الإسلامية ولا في عمل الخلفاء والصحابة ما يوجب الجمع أو ما يقتضي الفصل، وكلُّ ما هنالك أنهم استجابوا

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٢٦، الكامل في التاريخ ٢/ ٢٦٣. تحقيق].

لداعي الضرورة، فاستحدثوا من العمال والأعمال ما هَدَتْهُم إليه التجربة، ودلَّتهم عليه الممارسة لأحوال الأمم ونظم الحكم الصالحة ورأوه أكثرَ صلاحًا وأجلبَ لرفاهية الحاكمين والمحكومين.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية مبنيَّةً على جلب المصالح ودرء المفاسدِ، وكانت نظرية الفصل بين السلطات ترمي إلى تأمين الناس على حقوقهم، ودرء الأخطار عن الحرية، ومنع التحكم والاستبداد، كان القول بوجوبها في تلك العصور التي تحكَّمت فيها الشهوات وطغت الأهواء موافقًا للحكمة، ملائمًا لغرض الشارع.





١٣

السياسة الشرعية

من وضع حضرة صاحب الفضيلة الشيخ

رزق محمد الزلباني

عضو جماعة كبار العلماء

بسم الله الرحمن الرحيم

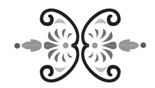
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فهذه بضع محاضرات مما ألقيته على طلبةِ قسم تخصص القضاء الشرعي؛ طبقًا للمنهج المقرر لذلك القسم.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب



تمهيد

إن السياسةَ الشرعيةَ -كما سيظهر من تعريفها- ترجع إلى التصرفِ في الشؤونِ العامةِ على قاعدةِ جلبِ المصالحِ ودرءِ المفاسد مع عدمِ المخالفة للشريعةِ الغراءِ، وإن لم يقل بذلك التصرف مجتهد، ولا وردَ فيه نصٌّ خاصٌّ أو إلى القواعد التي يتعرف بها هذا التصرف، فهي في الواقع بناء الأحكام المتعلقة بالشؤون العامة على المصالحِ ومراعاةِ الحكمةِ في التصرفات بحيث يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

هذه السياسية عند التحقيقِ وإعمالِ النظر واطراح العصبية للمألوفِ موافقة تمام الموافقة للشرعِ الكريم الذي بلغه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ البلاغ المبين، فقد بلغ عَلَيْهِ السَّلَامُ الأحكام مقرونة بعللها إيذانًا بأن الله تعالى حكيم في شرعه، وبأن حكمته في تشريع الأحكام مصلحة يقصد جلبها أو تكميلها أو مفسدة يطلب درؤها أو تقليلها، وبأن غايةَ الشريعةِ نفع المكلفين بجلبِ المصالح لهم ودفع المضار عنهم، وإذا كانت السياسة الشرعية مبنية على رعاية المصلحة فهي بالضرورة لا تلتزم طريقًا معينًا، ولا تقف عند حدود ثابتة، بل يجب أن تتغير كلما تغيرت المصلحة بحسب الأزمنة أو الأمكنة على شريطةِ أن لا تتعدى في جميعِ الأحوال حدود الشريعةِ وقواعدها الكلية.

ومما تقدم يعلم أن هذه السياسةَ قائمةٌ على أمرين: أحدهما: ثبوت الحكمة لله تعالى، والثاني: عدم وجوب التقليد لواحدٍ من الأئمةِ الأربعة أو غيرهم، وسنبين ذلك بقدر ما يتسع له المقام، فنقول:

إن الله سبحانه كما تفرد بالإيجاد فلا خالق سواه، تفرد بالتشريعِ فلا حاكم غيره، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، والمراد بالأمرِ التصرف في الملك ومنه إرساله الرسل، وإنزال الكتب لتشريع الأحكام ووضع الحدود، ثم هو سبحانه مختار في خلقهِ وأمرهِ؛ لصدور ذلك عن علمه وإرادته

وقدرته، ومن القواعد الصحيحة المسلمة عند جميع العقلاءِ أن أفعال العاقل تصان عن العبثِ، ولا يريدون من العاقل إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته، ويريدون من صونها عن العبثِ أنها لا تصدر إلا لأمرٍ يترتب عليها يكون غاية لها، وإذا كان هذا العاقل الحادث فما الظن بمصدرِ كل عقل ومنتهى كل كمال في العلمِ والإرادةِ وسائر الصفاتِ؟! على أن تنزه الفعل عن العبث مما تشهد الفطر السليمة بأنه كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وكل ما كان كذلك فيجب ثبوته لله تعالى، فالحكمة واجبة له سبحانه وهي ما يترتب على الخلقِ أو الأمرِ من المنافعِ العامةِ أو الخاصةِ معلومًا له سبحانه مرادًا بخلقه وأمره، وقد أخبر سبحانه أنه خلقَ كذا لكذا، وأمر بكذا لكذا، فمن التعليل للخلق قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّۖ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذۡهِبَ عَنكُمۡ رِجۡزَ ٱلشَّيۡطَٰنِ وَلِيَرۡبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمۡ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلۡأَقۡدَامَ ﴾ [الأنفال: ١١]، ومن التعليل لتفاصيل الأحكام الشرعية قوله تعالى بعد آية الوضوء والتيمم: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ [المائدة: ٦]، وفي الصيام ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الصلاة ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وفي القبلة ﴿ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وفي القتال ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ ﴾ [الحج: ٣٩]، وفي القصاص ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وفي الحج ﴿ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ ﴾ [الحج: ٢٨] إلى أضعاف ذلك مما يفيد من له أدنى تأمل القطع

بأنه تعالى ما خلق ولا أمر إلا للحكمِ التي ذكرها ولغيرها مما لم يذكره تاركًا للعقول أجر البحث عنه، ولذة الوقوف عليه بعد التنبيه بالمذكورِ على ثبوتِ أصل الحكمة.

وانظر كيف أنكر سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغايةٍ ولا حكمة فقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥ فَتَعَالَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝١٦ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦، ١٧]، واللهو ما يتلهى ويلعب به، ومعنى قوله: ﴿لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ﴾ [الأنبياء: ١٧]، أي لصدر ذلك عن ذاتنا المنزهة عن النقائص المتصفة بالكمالِ المطلقِ وصدور ذلك عن ذاتٍ هذه صفتها محال، فإن في قوله: ﴿إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٧] نافية، والجملة نتيجة القياس السابق، وقد أثنى سبحانه على المؤمنين حيث نزهوه عن إيجادِ الخلق عبثًا فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وأخبر أن ذلك ظن أعدائه لا ظن أوليائه فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [ص: ٢٧]، وبالجملة فالتحقيق الذي لم يبق معه مجال للشبهةِ أن الأحكامَ الشرعيةَ قائمةٌ على رعاية مصالحِ العبادِ، وأنه لا مانع عقلًا أن تكونَ أحكام الله تعالى معللة بالغايات المحمودة؛ إذ الغاية التي تشعر بالحاجةِ هي الغاية العائدة إلى تكميل الحاكم، أما ما يراد بها تكميل غيره فرعايتها ضرب من ضروب الكرم، ومظهر من مظاهر الرحمة يليقان بكمال الغني الكريم الرؤوف الرحيم.

وعلى هذه المقدمة ثبت الاجتهاد والقياس؛ إذ لولا أن الأحكامَ معللةٌ بالمصالحِ لانسد بابهما، ولوقف الناس أمام ما لم يرد فيه نص من أعمالهم -وهو يربي على موارد النصوص- موقف الحائر الذي يجهل حكم الله تعالى في أكثر ما

يأتي وما يذر، ولبطل عموم رسالته صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو مما يجب الإيمان به لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ذلك أن رسالته صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لها عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبةِ إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى ما يحتاج إليه من بعث إليهم في أصول الدين وفروعه، فكما لا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته لا يخرج نوعٌ من أنواعِ الحقِّ الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به، ومن الواضح أن ما جاء به النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قول متلو هو الكتاب، وغير متلو وهو السنة القولية، وفعل وتقرير وذلك كله مُتناهٍ، وأفعال العباد متجددة غير متناهية، ومن المحال أن يقابل المتناهي ما لا يتناهى، فلو لم تشتق أحكام ما لا نص فيه من موارد النصوص بالاجتهاد لبطل أحد عمومي الرسالة ولاحتاج الناس بعد الرسول صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى رسول آخر يبين أحكام ما لا نص فيه، ولم يكن عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ خاتم النبيين وذلك كله مما علم من الدين بطلانه بالضرورة.

وإذا ثبت أن مرادَ الشارع من وضع الشريعة حفظ مصالح العباد في العاجل والآجل، فاعلم أن هذه المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام: أولها: الضرورية، ثانيها: الحاجية، ثالثها: التحسينية أو الكمالية، فالضرورية هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدنيا والدين، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج، وفوت للحياة نفسها، وبفوتها تفوت مصالح الأخرى وهي الفوز برضوان الله تعالى وبالنعيم السرمدي الذي لا يزول؛ ذلك بأن الدنيا مزرعة الآخرة والضروريات خمس: وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، والحاجيات: هي التي يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي غالبًا إلى الحرج والمشقة، فإذا لم تراع دخل على المكلفين في الجملةِ حرجٌ لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العام، وذلك كإباحة الصيد والمضاربة والقرض والمساقاة والسلم وتضمين الصناع.

أما التحسينية أو الكمالية فمعناها الأخذ بمحاسن العادات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وكآداب الأكل والشرب الطهارة والاقتصاد بترك الإسراف والتقتير، وأخذ الزينة والتقرب بالنوافلِ ونحو ذلك من المحاسن الزائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية مماَ يجري مجرى التحسين والتزيين، ولا يخل فقدانه بأمرٍ ضروري أو حاجي.

هذا وإذا كان المقصود من الأحكام الشرعية التكليفية إنما هو حفظ هذه المصالح، فكل حكم يؤدي إلى حفظِ مصلحةٍ منها بأن كان يترتب على الأخذِ به أن يكونَ الناس أقرب إلى الصلاحِ، وأبعد عن الفساد ولم يخالف ما جاء به الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو من الشريعة مطلقًا؛ سواء أكان مما شرعه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأمته ونزل به الوحي أم مما لم يشرعه ولم ينزل به وحي، وإنما كان رأيًا محمودًا وهو ما يراه القلب بعد فكرٍ وتأمل وطلب لمعرفة الصواب فيما تتعارض فيه الأمارات، وكان مع هذا صادرًا من أهله غير مخالف لنصٍّ أو إجماع، فالرأي المحمود يتناول القياس والاستحسان، وهو دليل يعارض القياس الجلي المتبادر إلى الأفهام يكون بنفي أو إجماعٍ أو ضرورةٍ أو قياس خفي، كما يتناول المصالح المرسلة وهي المصالح التي لم يشهد لها من الشرع بالإلغاء ولا بالاعتبار نص معين، وكانت ترجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتابِ أو السنةِ أو الإجماع.

ولما كان من أسسِ هذه العلم اعتبار المصالح المرسلة، فلا بد من بيان معنى المصلحة والمراد بها هنا وأقسامها بالإضافة إلى شهادة الشرع فنقول:

تطلق المصلحة على جلب المنافع ورفع المضار، وتقدم أن مقصود الشارع بالشرع هو حفظ هذه المصلحة، وتطلق أيضًا على المحافظةِ على مقاصدِ الشرع، فكل ما يتضمن حفظها فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة دفعها مصلحة، والمراد بالمصلحة المأخوذة في تعريف المصالح المرسلة هو هذا المعنى

الثاني، ومثالها من الضروريات: قضاء الشارع بقتل الكافرِ المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته؛ لأن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس، وبإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقل الذي هو ملاك التكليف، وبإيجاب حد الزنا حفظًا للنسلِ والأنساب، وبإيجاب حد السرقة وزجر الغصَّاب حفظًا للمال، ومثالها من الحاَجيات: تسليط الولي على تزويجِ الصغيرةِ والصغير، فإنه لا ضرورة تدعو إليه من توقان شهوة أو تناسل، بل احتيج إليه لإصلاحِ المعيشةِ باشتباك العشائر، والتظاهر بالأصهارِ واغتنامِ الأكفاء خيفة الفوات؛ ومثالها من التحسينيات: سلب العبد أهلية الشهادة من حيث إنه نازل القدر ضعيف المنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبِهِ التصدي للشهادةِ.

ثم المصلحة بالإضافة إلى شهادةِ الشرعِ ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع باعتباره، وقسم شهد الشرع ببطلانه، وقسم لم يشهد له الشرع لا بالبطلان ولا بالاعتبار.

أما ما شهد له الشرع بالاعتبارِ فهو حجةٌ يرجع حاصلها إلى القياسِ واقتباس الحكم من معقولِ النص والإجماع؛ ومثاله: حكمنا أن كل ما أسكر يحرم قياسًا على الخمر؛ لأنها حرمت لحفظ العقل، فتحريم الشارع الخمر مصلحة تتضمن ما قصده من حفظِ العقلِ، وهو اعتبارٌ لَما كان من قبيلها.

القسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانها؛ ومثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه أنه لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساعِ مالهِ، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق الرقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة إيجاب الصوم عليه لينزجر به. وهو قول باطل؛ لأن الشرع ألغى هذه المصلحة؛ حيث أوجب عتق الرقبة عند القدرة عليه، ولم يوجب الصوم إلا عند العجز عنه على ما ذهب إليه أبو حنيفة، أو خير على ما ذهب إليه مالك وغيره رحمهم الله تعالى.

القسم الثالث: ما لم يشهد له بالاعتبارِ ولا بالإلغاءِ نصٌّ معين، وهذا القسم هو المسمَّى بالمصلحةِ المرسلةِ، وقد نقل الاتفاق على جوازِ العمل بها، وإن خالفت نصًّا معينًا بشرطِ أن تكونَ كليةً قطعيةً ضرورية؛ ومثل لها الغزالي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى- بكفار تترسوا بجماعةٍ من أسارى المسلمين، وكنا بحيث لو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دارِ الإسلامِ، وقتلوا كافة المسلمين ومنهم الأسارى، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمًا لم يذنبَ فيجوز لنا أن نرمي الترس؛ لأن الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعًا أن الشرع كما يقصد حسم سبيل القتل عند الإمكان يقصد تقليله عند العجزِ عن حسمه، وكان هذا التفاتًا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود وهو حفظ باقي المسلمين بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين؛ أما إذا فقد وصف من هذه الأوصاف الثلاثة فلا يجوز الإقدام على ما عرف من الشارعِ تحريمه؛ ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحوا واحدًا منهم لنجوا وإلا غرقوا لم يجز إغراق أحدهم؛ لأن المصلحةَ ليست كلية إذ الذي يترتب على غرقهم هلاكه عدد محصور؛ ومثل ذلك ما إذا تترس الكفار بمسلم في قلعةٍ لم يجز رمي الترس إذ لا ضرورة إلى فتح القلعة.

وهذا التفصيل في المصالحِ المرسلةِ بين ما يجوز الأخذ به وما لا يجوز مفروض فيما إذا كانت المصلحةَ المرسلة مصادمة لنص شرعي. أما إذا لم تكن كذلك فلا مانع من الأخذِ بها، كما ذهب إليه بعض العلماء كمالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ ونقل كثير منه عن الصحابة رضوان الله عليهم.

وجملة القول أن المصالح المرسلة يجوز اعتبارها ما دامت لا تعود على نص بالإبطال أو التخصيص، فإن أبطلت نصًّا أو خصصته فلا تعتبر إلا عند الضروريات الكلية المتيقنة.

واعلم أن الأحكامَ الثابتةَ بالرأي تابعة للمصلحةِ، وهي مختلفة باختلاف الأزمنةِ والأمكنةِ والنيات، فيجب أن تتغير كلما اقتضت المصلحة تغييرها، ومن الجلي أن التزام التقليد عقبة كؤود في سبيلِ تحقيقِ هذه الغاية، ولقد كان لما ذهب إليه أكثر المتأخرين من إغلاقِ باب الاَجتهادِ وإيجاب التقليد على الكافةِ، وغلو بعضهم حتى قال بوجوب تقليد واحدٍ من الأربعةِ، وعدم جواز الخروج عن مذهبه أسوأ الأثر في إرهاقِ الكافةِ، وخاصةً في الأمور القضائية حتى التجأ ولاة الأمور في أكثر الممالك الإسلاميةِ إلى الأخذِ بالشرائع الوضعيةِ؛ على أن في الشريعة المطهرة فرجًا من كل ضيق ومخرجًا من كل شدة. قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرجوع إليه في حياته وإلى سننه بعد وفاته.

قال ابن القيم: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [النساء: ٥٩] نكرة في سياق الشرط، فتعم كل ما يتنازع فيه المؤمنون، ولو لم يكن في كتابِ اللهِ وسنة رسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه، أو لم يكن كافيًا لم يؤمروا بالرد إليهما؛ إذ من الممتنع أن يأمر الله تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع(١)، فإذا فرض خلو الزمان عن المجتهدين ولم يكن من التقليد بدٌّ، فيجب عدم الجمود في الشؤون العامة على مذهب معين، فإذا كان الحكم في مذهب بعينه أصبح لا يؤدي الغاية التي تصدت منه لتغير العادات والأحوال والنيات وجب الأخذ بما يحقق المصلحة بعد غيره، وإن لم يقل به أحد من الأئمةِ الأربعةِ، وما قاله بعض العلماء كابن السبكي في جمعِ الجوامعِ من وجوبِ تقليدِ واحدٍ من الأئمة الأربعة قد انتقده العراقي والزركشي وصحح عدم الوجوب العز بن عبد السلام والنووي.

(١) [إعلام الموقعين ١/ ٣٩. تحقيق].

قال القرافي في شرح المحصول: وكان عز الدين يذكر في هذه المسألة إجماعين: إجماع الصحابة على أنه يجوز للعامي استفتاء كل عالم في مسألةٍ من المسائل التي تعرض له، ولم ينقل عن السلف الحجر في ذلك، ولو كان ممتنعًا لما جاز للصحابة إهماله وعدم إنكاره، ولأن كل مسألة لها حكم في نفسها فكما لم يتعين الأول للاتباع في الأولى إلا بعد سؤاله، فكذلك في الأخرى؛ والثاني: إجماع الأمة على أن من أسلم لا يجب عليه اتباع إمام معين فإذا قلَّد معينًا وجب أن يبقى ذلك التخيير المجمع عليه حتى يقوم دليل على رفعه، لا سيما والإجماع لا يرفع إلا بمثله في القوة.

وقال القرافي نقلًا عن النووي: الذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزم الشخص التمذهب بمذهب معين، بل يستفتي من شاء من غير تتبع للرخص، بل قد نقل عن ابن الصلاح وغيره أنه يجب على الأمة أن يقومَ بعضها بالاجتهاد المطلق المستقل؛ لأنه فرض كفاية.

وقال الشعراني في الدرر المنثورة: لم يبلغنا عن أحد من السلف أنه أمر أحدًا أن يتقيد بمذهب معين، ولو وقع ذلك منهم لوقعوا في الإثم لتفويتهم العمل بكل حديث لم يأخذ به ذلك المجتهد، والشريعة حقيقة إنما هي مجموع ما بأيدي المجتهدين كلهم لا ما بيد واحدٍ منهم، ولم يوجب الله تعالى على أحدٍ التزام مذهب خاص لعدم عصمته، ومن أين جاء الوجوب والأئمة كلهم قد تبرؤوا من الأمر باتباعهم، وقالوا: إذا بلغكم حديث فاعملوا به واضربوا بكلامنا عرض الحائط. اهـ[1].

ومما يدل على عدم وجوبِ التَّقليد لواحدٍ من الأربعةِ ما قدمناه من أن رسالة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عامةَ شاملة لكل ما يحتاج إليه الناس في كل زمانٍ ومكانٍ، ولا يكون ذلك إلا بأن تتبع أحكامها الدنيوية تطور الأمم في شؤونها الاجتماعية لإقامة الشؤون العامة على نَهجِ المصلحةِ وحفظِ البيضةِ، وارتقاء نظام المجتمع،

(١) [الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/ ٤٧٦. تحقيق].

وإذًا فلا يجوز التضييق فيما لا مندوحة للأمةِ عنه، وما تتطلبه حياتها من مراعاةِ المصالحِ ومسايرةِ الحوادث؛ إما باجتهاد من هو أهل له من أهل البصر بقواعدِ الشريعةِ وشؤون الحياة، وإما بطريق التخريج على مذاهب المجتهدين، وهو استنباط أحكام الحوادث المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التي مهدها صاحب المذهب ممن هو أهل لذلك، وهو من تكون له ملكة الاقتدار على هذا الاستنباط، وهو المسمى بمجتهدِ المذهبِ، والدليل على جواز التخريج وقوعه في كثيرٍ من الأعصارِ في مذاهب جميع الأئمة من المتبحرين فيها؛ ولم ينكر عليهم أحدٌ، وإما بأخذ الحكم المناسب من أي مذهب كان ولو من غير المذاهب الأربعة كفتاوى الصحابة والتابعين، والمذاهب التي ليس لها أتباع الآن كمذهب الحسن البصري، ومذهب الأوزاعي، ومذهب سفيان بن عيينة، ومذهب إسحاق بن راهويه، ومذهب أبي ثور، ومذهب داود الظاهري، ومذهب ابن جرير الطبري، بشرط صحة السند في ذلك كله.

وعلى الجملة فإن التزام مذهب بعينه في كل ما يعرض من الشؤون ويتجدد من الحوادثِ ولو صار بعض ما فيه من الأحكام وطرقها غير محقق للمصلحةِ ومضيعًا للحقوقِ ومعينًا لأهل الفسادِ على الإمعانِ فيه لتغير الأعراف والأخلاق مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل، ومن المأثور «اختلاف الأئمة رحمة للأمة»، ((**وإن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**))(١).

ولقد كان للجمودِ على التَّقليدِ أسوأ الأثر على الإسلامِ، فقد أظهره بمظهر القاصرِ الذي ليس في مقدورهِ مسايرة الزمن، وسهل بذلكَ لولاة الأمور السياسيين الإعراض عن الشريعةِ إلى ما يضعونه من القوانينِ العقلية التي يحفظ بها الحق تارة ويضيع أخرى، ويحصل بها العدوان مرة والعدل أخرى، ولو عرف ما جاء به الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على وجهه لكان فيه تمام المصلحة المغنية عن التفريط والعدوان.

(١) [أخرجه ابن حبان في صحيحه ٢/ ٦٩ رقم ٣٥٤، وابن أبي شيبة ٥/ ٣١٧ رقم ٢٦٤٧١، والطبراني في الكبير ١٠/ ٨٤، رقم ١٠٠٣٠، وفي الأوسط ٣/ ٨٩، رقم ٢٥٨١، والبيهقي ٣/ ٢٠٠ رقم ٥٤١٥. تحقيق].

ولقد جاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمراعاة المصالح ومسايرة الحوادث يدل على ذلك النسخ، فما كان إلا لاختلاف المصالح باختلاف الأوقات، فإن الفعل قد يكون في وقت ضارًّا وفي وقت آخر نافعًا، فيطلب الكف عنه في الأول ويطلب فعله في الثاني، ويدل عليه أيضًا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شرع لأمته إيجابًا إنكار المنكر ليحصل بإنكاره المعروف الذي يحبه الله ورسوله، ومع ذلك استأذنه الصحابة في قتالِ الأمراءِ الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، فقال: ((**لا ما أقاموا الصلاة**))[1]، وقال: ((**من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدًا عن طاعته**))[2]، وهذا يقتضي أن إنكار المنكر إذا كان يستلزم ما هو أبغض إلى الله ورسوله منه لم يسغ، وإن كان الله تعالى يبغضه ويمقت أهله كالإنكار على الملوكِ والولاةِ بالخروجِ عليهم فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر.

ولقد نهى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن قطع الأيدي في الغزو، فهذا حدٌّ من حدودِ الله تعالى نهى عن إقامته في حالِ الغزو خشية أن يترتبَ على إقامته ما هو أبغض إلى اللهِ من تعطيلهِ أو تأخيرهِ، وهو لحوق من أقيم عليه بالمشركين حمية وغضبا، هذا وكثير مثله يدل على تقريرِ الإسلامِ مبدأ مسايرة الحوادثِ، وأن الواجب الأخذ في كل زمنٍ بما يليق به، والعمل بروحِ الشريعةِ لا بحرفيتها، وفي عملِ السلفِ الصالح في القضاءِ والفتيا ما يقرر هذا المبدأ أتم تقرير، فقد اعتبر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المصلحة في كثير من اجتهاداته، فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن عدَّهم من المستحقين لما أن ذلك كان لتكثيرِ سوادِ الإسلام، فلما أعزَّه الله -عز وعلا- وأعلى كلمته استغنى عن ذلك، وأسقط الحد عن السارق عام المجاعة درءًا له بشبهة أن السنةَ إذا كانت سَنة مجاعة غلب على الناسِ الحاجة والضرورةِ، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورةٍ تدعوه إلى ما يسد رمقه. وترك التغريب في الزنا بعد أن لحق أحد المغربين بالرومِ وتنصَّر، وجعل الطلاق الثلاثة

(١) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٨١ رقم ١٨٥٥). تحقيق].
(٢) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٨٢ رقم ١٨٥٥). تحقيق].

بكلمةٍ واحدةٍ ثلاثًا بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعهد أبي بكر وصدر من إمارتهِ، كما روى ذلك مسلم في صَحيحهِ فقد رأى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن ما كان في عَهدِ رسول الله وأبي بكر وصدر من خلافته هو أصبح غير لائق بأهل عصره؛ لأنهم استهانوا بأمر الطلاقِ وتتابعوا فيه، ولم يقفوا عند حد ما شرعه الله لهم، فألزمهم بما التزموا عقوبة لهم يدل على ذلك قوله: «إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»[1]، ولقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء، ووافقه بعضهم في أشياء منها.

وقد رأى أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قتال أهل الردة، وهم قوم امتنعوا عن أداء الزكاة مع إقرارهم بالإسلام وإتيانهم الصلاة، ولم تحدث حادثة كهذه في عهدِ النبي -صلى الله عيله وسلم-، فقال عمر: كيف نقاتلهم وقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**»[2]، فقال أبو بكر: ألم يقل: «**إلا بحقها**»، فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقام الصلاة، وكذلك عرضت فكرة جمع القرآن واختلف الرأي أولًا بين أبي بكر وعمر حتى شرح الله صدر أبي بكر لما يقول عمر.

ولابن القيم في كتابه أعلام الموقعين كلامٌ نفيسٌ في هذا الموضوع ونحن نقتبس شيئًا منه إتماما للفائدة:

قال في فصل تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد: «هذا فصلٌ عظيم النفع جدًّا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدلِ إلى

(١) [صحيح مسلم (٢/ ١٠٩٩ رقم ١٤٧٢). تحقيق].
(٢) [صحيح البخاري (١/ ٨٧ رقم ٣٩٢). تحقيق].

الجورِ وعـن الرحمةِ إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسـدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة»[1].

وقال في موضع آخر: ولا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها وتسـميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فـإذا كانـت عـدلًا فهي من الشـرع، فقد حبـس رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تهمة وعاقـب في تهمـة أخرى لمـا ظهرت أمـارات الريبة على المتهم، فمـن أطلق كلًّا منهما مع اشـتهاره بالفساد في الأرض ونَقْب الدور وتواتر السرقات ولا سيما مع وجود المسـروق بيده، وقال: لا آخذه إلا بشـاهدي عدل، أو إقرار اختيار وطوع، فقوله مخالف للسياسة الشرعية، وقد منع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الغَالَّ سهمه من الغنيمة، وحرق الخلفاء الراشـدون متاعه، وحرق عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حانوت الخمار، وقرية كان يباع فيها الخمر، وحرق قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن رعيته، وحلق شـعر نصر بن حجاج ونفاه لما سـمع امرأة تتشبب به، وحرق عليٌّ -كـرم الله وجهه- الزنادقة في الأخاديد، وحدَّ أصحاب رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الزِّنـا بمجرد الحبل، وفي الخمر بالرائحة والقيء، وهذا هو الصواب فإن دلالة الرائحـة والقيء وحبـل من لا زوج لهـا ولا مولى على الشـرب والزنا أقوى من البينـة قطعًا، فكيف يظن بالشـريعة إلغاء أقـوى الدليلين، وحرق أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اللوطي، وألقاه علي -كرم الله وجهه- من شاهق على رأسه إلى أضعاف أضعاف ذلك من السياسـة العادلة التي ساسـوا بها الأمة، وهي مشـتقة من أصول الشريعة وقواعدها إلى أن قال: ومن ظن أن الشريعة التي ما طرق العالمَ أكملُ منها تحتاج إلى سياسـةٍ خارجة عنها تكملها كمن ظن أن بالناس حاجة إلى رسـول آخر بعد رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وسـبب هذا كله خفاء ما جاء به الرسـول على من ظن ذلـك، وقلـة نصيبه من الفهم الذي وفق الله له أصحـاب نبيه الذين اكتفوا بما جاء به، واسـتغنوا عما سواه، وفتحوا به القلوب والبلاد، وقالوا للناس: هذا عهد نبينا

(١) [إعلام الموقعين (٣/ ١١). تحقيق].

إلينا وهو عهدنا إليكم، وقد كان عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يمنع من رواية الحديث عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خشية أن يشتغل الناس به عن القرآن، فكيف إذا رأى استغناء الناس بآرائهم عن القرآن والحديث، وقد قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]. اهـ[1].

ومن هذا كله يتبين أن في كتاب الله تعالى وما صح من سنة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما أُثِرَ من عمل السلف الصالح في القضاء والفتوى ما يمكن أن يؤخذ منه ما يلائم حال الأمة في كل عصرٍ، وأنه يجب على أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية المسؤولين أمام الله تعالى عن إقامة العدل بين أفرادها أن يراعوا حالة الضرورات العصرية، وما طرأ على الناس من أحوال وأخلاق ومستحدثات فيضعوا للعمل النظم المقتبسة من الشريعة الغراء التي تكفل إقامة الشؤون العامة على نهج السداد والاستقامة، وتهيئ الأمة لمجاراة الأمم المتمدينة في مضمار الرقي العصري، وتعيد لها ما فقدته من مجد عظيم وسلطان كبير وعز لم تبلغه أمة من الأمم؛ فما كان ذلك إلا بالأخذ بالدين، وما زال إلا بالانحراف عن صراطه المستقيم، ولن يصلح أمر آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

وهذه القواعد التي يكفل سير الأمة عليها انتظام شؤونها وسعادتها في دنياها وأخراها هي السياسة الشرعية.

فالسياسة الشرعية علم يبحث فيه عن التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة على وجهٍ لا يخالف ما جاء به الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإن لم يقم على كل تصرف دليل جزئي.

---

(١) [إعلام الموقعين ٤/ ٢٨٤ - ٢٨٦. تحقيق].

والشؤون المشتركة هي العلاقات العامة سواء أكانت بين أفراد الأمة الواحدة أم بين الأمة والأمم الأخرى.

فالسياسة بمعناها العام تنتظم فروعًا كثيرة أعظمها ثلاثة:

١- السياسة الداخلية.

٢- السياسة الخارجية.

٣- السياسة الاقتصادية.

فالسياسة الداخلية: هي التي تبحث عن التصرف في شؤون البلاد الإسلامية وتنظيم حكومتها بما يتفق ونزعات أهليها وأخلاقهم ودينهم ودرجة رقيهم في سلم الحضارة، وغايتها تأمين الأفراد على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وحرياتهم، وبث روح المساواة والإخاء والتعاون بينهم.

والسياسة الخارجية أو الدولية: هي الباحثة عن كيفية التصرف في العلاقات المتصلة بين الدول والمصالح المتضاربة بينهن، وغايتها توسيع نطاق الاتحاد الإنساني ودفع المشاكل الناشئة عن تضارب الغايات.

والسياسة الاقتصادية: هي الباحثة عن التصرف في موارد الدولة ومصارفها بما يكفل حفظ المصالح العامة من غير إضرار بالأفراد.

وموضوعه: التصرف في الشؤون المشتركة من حيث كونه جاريًا على مقتضى الحكمة، وغير مخالف لما جاء به الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وغايته في نفسه: الوصول إلى إقامة الشؤون المشتركة للدولة الإسلامية على نهج السداد بقواعد دينها، أما الغرض من تدريسه: فهو بيان أن الشريعة المطهرة قد تكفلت بسعادة الناس دنيا وأخرى، وأنها بأصولها تسع الأمم في جميع الأزمنة والأمكنة إذا فهمت على حقيقتها وطبقت على بصيرة وهدى.

الفرق بين السياسة العادلة والظالمة

العدل: هو وضع الأشياء في مواضعها التي تليق بها وإنزالها منازلها، وهو عام في الاعتقادات والأعمال؛ فالعدل في الاعتقادات إثبات ما قام عليه البرهان، وفي الأعمال الإتيان بأفضلها، وهو ما يترتب عليه مصلحة من جلب منفعة عامة أو خاصة أو درء مفسدة كذلك من غير إضرار بأحد، فالإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر عدل؛ لأنه اعتقاد لما قام عليه البرهان القاطع، واستقامة المرء في أخلاقه وأعماله على أمر الله ونهيه عدل يثمر سعادته في العاجلِ والآجلِ؛ ووقوف الحاكم في حكمه عند حد ما رسمه الشرع المسنون من المساَواة بينَ الناس في الدماء والأموال والأعراض والحريات عدل تترتب عليه سعادة المجموع في الدنيا ونجاته في العقبى، وكما يوصف الحاكم بأنه عدل أو عادل من حيث إن فعل العدل قام به، كذلك توصف قواعد السياسة والحكم التي تقرر المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، وتضع الحدود لتحقيق هذه المساواة بأنها عادلة، فيقال شريعة عادلة وسياسة عادلة من جهة أنها مظهرة للعدل ومبينة طرقه وحدوده.

أما الظلم: فهو وضع الشيء في غير موضعه وهو يجري في جميع ما سبق كالكفر والفسق بالخروج عن أمر الله ونهيه، والحكم بين الناس بالهوى والأثرة والأنظمة التي تقرر ذلك.

وعلى هذا فالسياسة العادلة هي التي ترمي قواعدها إلى إخراج الحق من الظالم وإيصاله إلى مستحقه وتوفير أسباب السعادة للناس بحفظ الأنفس والأموال والأعراض والحريات على قاعدة المساواة بين الشريف والوضيع والقوي والضعيف في الحقوق والواجبات والعقوبات التي تكبح النفوس الجامحة، وتقف بأهوائها عند حدود الفضيلة وتمنعها من تجاوز الاعتدال في أعمالها، وترضي كل ذي حق بحقه وتعلمه احترام حقوق غيره.

هذه السياسـة إن لـم يربط الأخذ بها النـاس برباط المحبة فهـو نائب منابها في توجيـه كل فـرد بقلبـه وقالبه إلـى العمل لما فيه خيـر الجميع، وذلك يسـتتبع بالضرورة عمارة البلاد وسـعادة العباد واتساع السلطان وقيام الملك على أساس متين وركن ركين.

أما السياسـة الظالمة: فالعمل بها يضيـع الحقوق، ويعطل الحدود، ويُجَرِّئ المفسـدين ويمـد للباغيـن، فينشـأ عنهـا مـا هـو طبيعـي في النفوسِ مـن بغض المظلومين، وبذلك تتفرق كلمة الأمة، ويصبح كل فريق منها عدوًّا للآخر فتنفصم عُرى الاتحاد ويستشـري الفساد، فلا تعاون ولا إخاء وعن ذلك يحدث الضعف الشـامل، وعلى أثره البلاء العاجل قال الله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾ [الكهف: ٥٩].

وقـد أوجب الشـرعُ الحكيـمُ العدلَ ووضـع قواعده العادلة، وحـرَّم الظلم وذكـره في مئات من آيات القرآن أسـوأ الذكر وقرنه في بعضها بأسـوأ العواقب في الدنيا والآخرة، وبأن الجزاء عليه فيهما أثر لازم له لزوم المعلول لعلته، والمسبب لسببه، وبيَّن أن من أثره إهلاك الأمم وخراب العمران قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ [هود: ١١٧]؛ أي ما كان من شـأنه ولا من سننه في نظام الاجتماع أن يهلكَ الأمم بظلم منه لهم، أو بشرك يقع منهم وهم مصلحون في سـيرتهم وأعمالهـم، وإنما يهلكهم بظلمهم وإفسـادهم، وعن ذلك قيل: يبقى الملك مع الشرك ولا يبقى مع الظلم.

ومن حكم الأقدمين: العدل إذ دام عمَّر والظلم إذا دام دمَّر.

وبما قدمنا ينجلي الفرق بين السياسـتين في الحقيقة والآثار وحكم الشـارع العليم الخبير.

نسأل الله أن يهدي أمتنا صراط العدل إنه واسع الفضل

الإسلام كفيل بالسياسة العادلة

قدمنا أن السياسة العادلة هي التي تقوم قواعدها على حفظ الحقوق والواجبات ورعاية المصالح والمساواة بين الناس، فتبث فيهم روح الإخاء، وتمهد لهم أقرب السبل لنيل السعادة.

ونقرر هنا أن الإسلام كفيل بهذه السياسة، فقد جاء بأصول يمكن أن يشتق منها أحسن نظام، وهو ما يكون أكثر انطباقًا على استعداد الأمة، وأشد ملاءمة لظروفها الزمانية والمكانية وإليك البيان.

أقام الإسلام أحكامه على الحكمة وهي مصلحة العباد من جلب النفع لهم، ودفع الضر عنهم، وقد أرشد الكتاب العزيز إلى ذلك بتعليل الأحكام بالمصالح -على ما أسلفنا- إشعارًا بأن المقصود إنما هو الخير للمكلفين.

ثم جاء بأصول عامة تتناول من الوقائع الجزئية ما لا يتناهى ولا يختلف فيها زمان عن زمان ولا أمة عن أخرى، وغايتها تنظيم ما تتطلبه حياة الفرد مجتمعًا من المعاملات والعقوبات، ووضع نظام للحكم الصالح وتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم، وبيان ما ينبغي أن تكون عليه صلة الأمة الإسلامية بالأمم الأخرى. وعلى الجملة فهذه الأصول تشمل بيانًا كاملًا لأنواع التشريع من مدني وجنائي وسياسي وحربي وخارجي على وجه كلي يتفق وجميع التطورات الاجتماعية.

ففي التشريع المدني بَيَّن أحكام الميراث والربا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] الآيات، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وقوله: ﴿يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

وأباح المعاملات من بيع وإجارة وغيرهما من عقود المعاملات عن التراضي، ومراعاة الفضائل من الصدق والنصيحة واجتناب الغش والخديعة

ونحوهما مما يفضي إلى الشحناء وانطواء القلوب على العداوة المفضية إلى تفرق الكلمة، وفصم عرى الوحدة بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ١- ٣]، وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الدين المعاملة**))(١)، وقوله: ((**الدين النصيحة**))(٢)، وقوله: ((**من غشنا فليس منا**))(٣).

وفي التشريع الجنائي جعل العقوبات قسمين:

أحدهما -وهو الأقل- القصاص والحدود: وهي ما فرض من عقاب معين على جرم مبين بالنصِّ، ففي القصاص قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

وفي الحدود قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] الآية، وقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَـٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]، وما جاء في حد السكر، وبعض العلماء يجعل عقاب السُّكْر تعزيرًا لا حدًّا؛ لأنه لم ينص في الكتاب ولا في السنة على تحديدِهِ، والحكمة في تعيين أنواع الحد والقصاص إرهاب الأشقياء والفساق لفظاعة جرائمهم.

---

(١) [ليس هذا بحديث وليس في شيء من كتب السنة، وإن كان معناه صحيحا تؤيده جملة من الأحاديث الثابتة. تحقيق].

(٢) [صحيح مسلم (١/ ٧٤ رقم ٥٥). تحقيق].

(٣) [صحيح مسلم (١/ ٩٩ رقم ١٠١). تحقيق].

وثانيهما: التعزير وهو مفوض إلى اجتهاد الحكام -بإجماع الأمة- فلهم أن يقرروا من العقوبات ما يرونه ملائمًا لحالِ الناسِ وكفيلًا بحفظ المصالح العامة والخاصة مع مراعاة العدل بأن تكون العقوبة على قدر الجريمة كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقوله: ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]، وهذا القسم هو الأعم الأشمل.

وفي التشريع السياسي: جعل الحكم فيما لا نص فيه للأمة بقوله تعالى في صفات المؤمنين: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وأوجب العدل المطلق في الأحكام والشهادات بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨]، كما أوجب المساواة بقوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وحدد علاقة الحاكم بالمحكوم فألزم الأول أن يحكم بما أنزله تعالى بقوله: ﴿ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] الآيات، وأوجب على الثاني طاعة الأول ما أطاع الله بقوله: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، حرم الظلم في كثير من الآيات وحذر منه أكبر تحذير.

وفي التشريعِ الحربي وردت الآيات التي تأذن في الحرب وتشير بالسلم وتبين توزيع الفيء، ومعاملة الأسرى مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ

خِيَانَةً فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡخَآئِنِينَ ﴿٥٨﴾ وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُوٓاْۚ إِنَّهُمۡ لَا يُعۡجِزُونَ ﴿٥٩﴾ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٍ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٥٨-٦١]، وقوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، وقوله: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا﴾ [محمد: ٤].

وفي التشريع الخارجي: جاء قوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨ - ٩].

وعلى هذا النوع شرع الإسلام للشؤون المشتركة نظمًا وأصولًا كلية تلائم الناس في كل الأطوار والأحوال، ولا يتصور أن لا تتفق ومصالحهم مهما تطاول الزمان.

ولما كانت الأحكام مبنية على المصلحةِ، وأحكام الوقائع متغيرة بتغيرها فقد يكون الشيء مصلحة لأمة ومضرة لأخرى، وقد يكون نافعًا لأمة واحدة في زمان أو مكان آخر، ترك الإسلام بيان تلك الأحكام الجزئية لاجتهاد أهل العلم بها من الأئمة والأمراء والقضاة والقواد بما يتفق وروح العصر بشرط أن لا يتعدوا ما قضت به الأصول الكلية، وأذن في ذلك الاجتهاد بقوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي

ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد**»(١).

فالإسلام بما جاء به من الأصول الكلية التي تتفق مع كل تطور اجتماعي وببنائه الأحكام على المصالح وبإذنه بالاجتهاد فيما لا نص فيه، وبعدم تقييده الجزئيات بنظام خاص يجعلها تعبدية فقد عهد للمسلمين السبيل إلى أن يقتبسوا في كل شأن من الشؤون المشتركة السياسة العادلة التي تطابق استعدادهم وتلائم ظروفهم، وأقام بذلك الدليل على أنه أكمل الأديان، وأنه دين البشر العام وأنه للدين الحق نعم الختام.



(١) [صحيح البخاري (٩/ ١٠٨ رقم ٧٣٥٢). تحقيق].

تاريخ دخول السياسة الوضعية في الحكومات الإسلامية والأسباب الداعية إلى ذلك

كانت الحكومات الإسلامية في صدر الإسلام واقفة في سياستها عند حد الاستمساك بكتاب الله تعالى وسنة نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والشورى فيما لا نص فيه، والاجتهاد في الوقوف على حكمه بالقياس على المنصوص تارة، والعمل بالمصالح المرسلة تارة أخرى، يرشدهم في ذلك فهم صحيح لمقاصد الشريعة، وعزيمة صادقة على تحقيقها، واتباع لآثار من تقدمهم. ولم تكن الخلافة في ذلك العهد مظهرًا من مظاهر الملك وأبهته، فكان الناس لا يرون في خليفتهم إلا واحدًا منهم وثقوا به فولوه أمرهم، فإن أصاب أيدوه وإن أخطأ بصروه، وهو من جانبه لا يبتغي إلا إصابة الحق، يرضخ له متى وجده، ولا يكبر عليه أن يترك رأيه لرأي أصغر فرد فيهم إذا شهد له الحق.

ثم كان أن بَعُدَ الناس عن عصر النبوة، وقام بعض المفسدين بالطعن على رجال الحكم في آخر عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونشأت لذلك فتن وثورات جرَّأت كثيرًا من الناس على مخالفة الدين، والخروج على الخلفاء والأمراء، وانقسم الناسُ حول الخلافة أحزابًا كل حزب يرشح فردًا منه للخلافة ويراه أهلًا لها دون غيره.

ولقد وجد في الأحزابِ من بلغت به الجرأة على الحق والتشيع للهوى أن يضعَ أحاديث على الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تؤيد مذهبه وتخدم سياسته.

وإذا كان شكل الحكومة مظهر نفسية الأمة كما قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كما تكونوا يولى عليكم**»[1]، حكَمَ الأمةَ ملوكٌ ليس لها من الخلافة إلا اسمها أقاموا سلطانهم على القهر والغلبة، ومكنوا لأنفسهم بالسيف والقطع والحبس

(١) [مسند الشهاب (١/ ٣٣٦ رقم ٥٧٧). تحقيق].

والتشريد، وحكموا بالظلم، ولم يكن لهم هم إلا توطيد سلطانهم وتسخير الناس لشهواتهم، وجعل ولاية الحكم في أعقابهم، لا يبالون أن يستبيحوا كبائر الإثم وفظائع الظلم في سبيل تحقيق هذه الأغراض، فهي لديهم الغاية التي ليس وراءها غاية والمصلحة التي دونها كل مصلحة، ولذلك اتخذوا من الولاة كلَّ طاغية يرون فيه الكفاية؛ لتحصيل ما يريدون عربيًّا كان أو أعجميًّا، ولم يقيدوا أولئك الأمراء بقيد سوى تثبيت السلطان؛ فكان في الأمراء الفارسي والتركي والتتري، وإذ كان لهؤلاء دول لهم نظم في الحكم وقواعد في السياسة وليس عليهم من رقابة الخلفاء ما يمنعهم من فعل ما يشاؤون أدخلوا في الحكم الإسلامي كثيرًا من نظم أممهم.

ولما كان الكثير من هذه الأعمال لا تقره الشريعة، والعامة وهم السواد الأعظم لا يرضيهم الخروج عليها، وقد يجرهم ذلك إلى الانتفاض على الحكومة؛ حاول أولئك الخلفاء استمالة للعامة أن يصبغوا أعمالهم بصبغة دينية، فولوا وجوههم شطر العلماء، وأرادوهم على أن ينصروهم بفتاويهم وحيلهم؛ وكان في العلماء يومئذٍ بقية من أهل العلم الصحيح والدين المتين، فأبوا أن يبيعوا دينهم بدنياهم، ولعجزهم عن إنكار هذا المنكر بأيديهم أو ألسنتهم آثروا العزلة والبعد، كما كان فيهم فريق آخر استهوته زهرة الحياة الدنيا فمال إلى ما عند الخلفاء من مال وجاه وأفتاهم بما يحبون، وتبع ذلك أن تصدى للاجتهاد غير أهله تقربًا إلى الملوك، فعمت فوضى الاجتهاد الفردي، وظل الأمر على ذلك إلى أن جاء عصر التزم فيه المجتهدون طرقًا خاصة في الاجتهاد وضعوا له حدودًا والتزموا شروطًا في المصالح التي تجب مراعاتها والنزول على مقتضياتها، فترتب على ذلك إغفال كثير من المصالح المرسلة بعد أن كان السلف الصالح يعملون بها كما أسلفنا، ثم جاء بعد ذلك قوم من أتباع الأئمة المجتهدين غلوا

في شـأنِ الاجتهادِ، وفهم[1] أقدار الأئمة حتى حسـبوهم لم يتركوا شيئًا من الدين إلا بينـوه، وأرادوا مع ذلك أن يصدوا عـن الاجتهاد من ليس من أهله، فقرروا أن بـاب الاجتهاد قد أغلق وأن الواجب على العلمـاء الاقتصار على فهم وتطبيق ما استنبطه الأئمة المجتهدون السابقون.

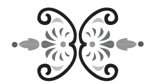
ولقد كان هذا الرأي مع حسـن النية فيه مصدرًا لشـرٍّ كبير، إذ به وقف الفقه الإسلامي عند حدٍّ لا يتجاوزه، وسارت الحوادث، ففقدت الملاءمة بين كثير من الأحكام الفقهية الزمنية وبين المصالح المتجددة، وهذا من الأسـباب التي هيأت للأمراء السياسـيين السبيل إلى مسـايرة الزمن بالنظم الوضعية. ومع هذا كله فإن السياسـة الوضعية لم تدخل في الحكومات الإسـلامية سـافرة غير مقنعة إلا بعد الفتح العثماني بعدة قرون.

وجملـة القـول في ذلك علـى ما جـاء في القانون الدولـي المصري الخاص وقانـون القضـاء والإدارة أن السـلطان محمـدًا الفاتح لما افتتح القسـطنطينية في سـنة ١٤٥٣ أراد استمالة المسيحيين فمنحهم امتيازًا يتضمن حرية الاعتقاد، وأن يختـصَّ قناصلهم بالفصل في قضاياهم المدنية، وأن يطبق القانون الفرنسـي على ميراثهـم، ولـم تكن تلك المنحـة لازمة ولا مؤقتة بوقت بل كان للسـلطان الحق المطلق في إلغائها متى شاء، ولكن في سنة ١٧٤٠ ابتدأت الدولة تضعف فمنحت فرنسـا امتيـازًا أبديًّـا، وتنبهـت إلى ذلك الـدول الأخـرى فمنحتها الدولـة أيضًا امتيـازات لازمة، فأصبحت الدولة العلية مقيدة بهـذه الامتيازات عاجزةً عن رفع أضرارهـا، ولما طلبت إلى الـدول إلغاءها امتنعت محتجة بأن نظمها التشـريعية غير صالحة، فاضطرت الدولة العلية إلى إدخال السياسـة الوضعية مجاراة للأمم ذوات الامتيازات؛ لتتوصل إلى إلغائها، فأنشـأت محاكم مدنية بدلًا من المحاكم الشرعية، وقصرت المحاكم الشرعية على مسائل الأحوال الشخصية، وأصدرت

---

(١) [في الأصل: «وهم» ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].

أمرًا في سـنة ١٨٣٩ بالتسوية في المعاملات بين العثمانيين وغيرهم، وأمرًا آخر في سـنة ١٨٥٦ نظمت فيه اختصاص مجالس الطوائـف، والتزمت العمل بالقوانين الأوربية في الحكومة العثمانية بمقتضى المعاهدة التي تمت بينها وبين روسـيا في سنة ١٨٧٨، ولما كانت مصر في ذلك الحين تابعة للدولة العثمانية فقد منيت بهذا الداء الوبيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



السياسة الدستورية الشرعية
أو: شكل الحكومة وعلاقتها بالأمة

لا بـد لـكل أمة مـن حكومة، وهي فـرد أو هيئة مكونة من عـدة أفراد ترتبط بالأمـة بعلاقـة التصـرف في شـؤونها، وحملهـا علـى طاعتهـا ويختلف شـكلها باختلاف هذه العلاقة إطلاقا وتقييدًا؛ لأنه إن كان تصرفها في تلك الشؤون مطلقًا مفوضًا إلى إدارتها إن شاءت أقامت الشرع المسنون أو القانون المرسوم، وإن لم تشـأ وعملت بمحض إرادتها فلا حرج عليها، فهي حكومة مطلقة أو اسـتبدادية، وإن كان تصرفها مقيدًا بالشـرع أو القانون بحيث لا يجوز لها أن تتصرف بغير ما قيـدت به، فهي حكومة مقيدة أو دسـتورية، وإذن فتحديـد تصرف القوة الحاكمة في شـؤون الأمة المحكومة شـرط لا بد منه لدسـتورية الحكم، كما أنه ضروري للتوفيق بين سـلطان الحاكم وحرية المحكوم، إذ به يتبين مدى ما لكلٍّ منهما فلا يطغى أحدهما على الآخر.

والقواعد التي تبين وسائل هذا التحديد وطرقه هي السياسة الدستورية، وقد تسمَّى القانون النظامي أو القانون الأساسي وهي وضعية إن كان الواضع لها عقلاء الأمة وبصراؤها وذوو الرأي فيها، وشـرعية إن كانت من عند الله تعالى بواسـطة رسـول يقررها للناس؛ وعلى هذا فالسياسة الدستورية الشرعية هي القواعد التي شرعها الله لعباده على لسان رسوله لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم.

واعلم أن الاسـتبداد -وهو على مـا بيَّنَّا- تصرف الواحد في الكل على وجه الإطـلاق في الإرادة مـن غير تقيد بشـرع أو قانـون مما يحرمه الإسـلام، ويمقت أهله أشـد المقت كليًّا كان أو جزئيًّا؛ ذلك بأنه عمـل بالهوى ونبذ الدين وخروج على أمر الله تعالى باتباع الرسـول في كل ما جاء به. قال تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ ﴾ [الأعراف: ٣]، وقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]. وقال: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧]؛ وذلك يوجب على كل فرد من أفراد الأمة الوقوف عند حدِّ ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال والأحكام بلا فرق بين حاكمٍ ومحكومٍ، وعلى هذا جرى عمل السلف الصالح من هذه الأمة، وانعقد عليه إجماعهمٍ، فلم يبيحوا في جميع أطوارهم أن يليَ أمرهم من يخالف الكتاب أو السنة في حكمه إلى ما تنبعث إليه شهوته وهواه، وصيغ بِيَعِهِم لمن ولوه أمرهم نَاطقةٌ بذلك، فقد كانوا يقولون لمن يبايعونه: بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ تتبع فينا سنته، وتسلك بنا طريقته، أو على أن تحكم فينا بكتابِ الله وسنة رسوله، إلى غير ذلك من العبارات التي يتفق معناها وإن اختلف مبناها؛ هذا والاستبداد منابذ لحكمة الله تعالى في إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع، وفي بعض ما ذكرنا ما يكفي للدلالة على أن الحكومة الإسلامية دستورية مقيدة.

أما السياسة الدستورية التي قررتها الشريعة المطهرة فهي:

١- الأمة مصدر السلطتين التنفيذية مطلقًا، والتشريعية فيما لا نص فيه.

٢- الحاكم مسؤول.

٣- حقوق الأفراد والجماعات مكفولة.

وتفصيلًا لذلك نقول:

السلطة التنفيذية أو الحكومة

نصب الخليفة وهو الرئيس الأعلى حق من حقوق الأمة، بل هو واجب عليها والأدلة على ذلك كثيرة منها إجماع الصحابة، فقد عدوه من أهم الواجبات إذ قدموه على دفن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو إجماع ثابت بالتواتر فيفيد القطع، وبنصبها إياه يستفيد حق الاستقلال بالتصرف في شؤونها وتولية من يراه أهلًا للولاية على الأعمال المختلفة من إمارة وقضاء وغيرهما، فهو يستمد سلطانه من الأمة مباشرة، وهي صاحبة الحق في هذا السلطان إذ لو لم يكن لها لما استفاده منها من ولته؛ فإن فاقد الشيء لا يعطيه، وغيره من عماله وقضاته يستفيد سلطانه من الأمة بواسطته إذ هو مستفيد من المستفيد[1]، وإذن فسلطة الحكم للأمة ممثلة في أولي الأمر.

السلطة التشريعية

المراد بها هنا بيان حكم الله تعالى فيما ليس فيه نصٌّ صريحٌ في حدود الكتاب والسنة، وهو أيضا حق للأمة ليس للرئيس الأعلى منه شيء إلا باعتباره فردًا له حق الاجتهاد إذا كان من أهله؛ شأنه في ذلك شأن سائر المجتهدين، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فهو يقتضي إيجاب الشورى على الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل أمر هو محل لها، وهو ما لا نص فيه بالضرورةِ وما كان إيجاب الشورى عليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمجرد تطييب خواطر الصحابة الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأي في الحكم، ولا لتعظيم خواطر الصحابة الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأي في الحكم، ولا لتعظيم أقدارهم ولا لسن الشورى للأمة فحسب كما ذهب إلى ذلك بعضهم، بل للاستعانة برأيهم في تعرُّف حكم ما لا نص فيه؛ يدل على ذلك قوله تعالى في

(١) [في الأصل: «إذ المستفيد من المستفيد»، ويظهر أن هناك سقطا أو تصحيفا، ولعل الصواب كما أثبتناه. تحقيق].

نسق ذكر المشاورة: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]؛ إذ معناه فإذا صممت على أمرٍ بعد المشاورة فأمضه، ولو كان فيما شاور فيه نص قد ورد به التوقيف من الله تعالى لكانت العزيمة فيه سابقة على المشاورة؛ إذ كان ورود النص موجبًا لصحة العزيمة قبل الشورى، ففي ذكر العزيمة بعد الشورى دلالة على أنها صدرت عنها وأنه لم يكن في موضع الشورى نص قبلها، وقد ثبت أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يستشير أصحابه فيما لا توقيف فيه ويجتهد معهم، ثم يعمل بما يظهر أنه الصواب، وفي ذلك ضروب من الفوائد أهمها: إعلام الناس أن ما لا نص فيه من الحوادث فسبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن، فالشورى قاعدة من قواعد الشريعة وعزيمة من عزائم الأحكام، وإذا كانت واجبة على رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو هو في كماله العقلي والروحي واتصاله بالوحي الإلهي فهي على غيره أوجب.

أوجب الله تعالى الشورى ولم يبين لها كيفية، ولم ينه عن كيفية فحكم جميع الكيفيات الإباحة عملًا بقاعدة «كل ما لم يرد فيه إيجاب ولا حظر فهو مباح»؛ وإذن فلنا أن نختار منها ما يسير عليه غير المسلمين إذا كان محققًا لمصالحنا غير مخالف لشيءٍ من قواعد ديننا، بل يندب لنا أن نفعل ذلك؛ فقد ثبت في صحيح البخاري ((**أن النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه، وكانوا يسدلون أشعارهم وكان المشركون يفرقونها فسدل شعره ثم فرقه بعد**))[1].

وإذا كان غرض الشورى ومقصودها هو بيان الحكم اللائق فيما لا توقيف فيه، فأهلها هم أهل الكفاية فيما يستشارون فيه، وقد عبر عنهم القرآن الكريم بأولي الأمر، وأمر بطاعتهم فقال: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، وتسميتهم بأولي الحل والعقد في عبارات المتكلمين

---

(١) [صحيح البخاري (٧/ ١٦٢ رقم ٥٩١٧). بلفظ: ((**كان النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه، وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، وكان المشركون يفرقون رءوسهم، فسدل النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **ناصيته، ثم فرق بعد**)). تحقيق].

والأصوليين هي في الواقع تفسير لعبارة الكتاب، وهم على الحقيقة زعماء الأمة وأولو الرأي فيها الذين نرتضيهم ونثق بهم، ونرضى بما يقررونه؛ فاتفاقهم إجماع وهو حجة يجب العمل بها، وتحرم مخالفتها بنص هذه الآية، فمتى اتفقوا على أمرٍ وجب على الأمة الطاعة وعلى الحاكم التنفيذ، فإن أبى أسقطوه لمخالفته الإجماع المعصوم، وإن اختلفوا في أمر وجب رده إلى الكتاب والسنة بعرضه على أصولهما وقواعدهما بواسطة من يختار ذلك من أهل العلم بهما والبصر بالمصالح العامة، فيعمل بما يتفق معهما عملًا بقوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

فإن استمر الخلاف بين أولئك المختارين أيضًا كان المرجح هو الرئيس الأعلى، دلت على ذلك السنة؛ فقد استشار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ أصحابه قبل غزوة أحد فيما يصنع، فأشار عليه الأكثرون بلقاء العدو خارج المدينة، وكان رأيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ ورأي كبار أصحابه أن يبقى بها، ولكنه عمل برأي الأكثر.

واستشارهم في أسرى بدر وعمل برأي أبي بكر، فأخذ الفدية منهم وأطلقهم، وقد كان رأي أكثر من استشير قتلهم.

مسؤولية الحاكم

عرفت مما قدمنا أن الشريعة قضت بمسؤولية الحاكم وأوجبت عليه التقيد بالكتاب والسنة، وما اتفق عليه أولو الأمر، ومما لا ريب فيه أن مجرد وجوب هذا التقيد عليه وعلمه به لا يكفي في تحققه، فإن كثيرًا من الناس يتركون واجبات لا يشكون في وجوبها، ويقترفون مآثم يؤمنون بحظرها، فإنه لا بد لتحقيق هذا الواجب من طائفة تتحقق بمعاني الشريعة، وتظهر بمظاهرها تُقوّم الحاكم عند انحرافه عنها وتحضه على ملازمتها والسير على صراطها؛ لذلك أوجب الله على الأمة قيام طائفة منها بهذا الأمرِ وجوبًا كفائيًّا يسقط بفعل البعض، ويستحق الكل عقاب الله تعالى بإغفاله فقال سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ

﴿أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فقد أوجب على الكلِّ قيام أمة أي طائفة منهم بذلك، فهو واجب على الكفاية، ودليل الوجوب أولًا لفظ الأمر، وثانيًا أن التقيد بالشريعة واجب مطلق؛ إذ لا يسقط وجوبه بحال، ولا سبيل إلى إقامته إلا قيام تلك الطائفة بالدعوة إليه والحمل عليه، وقيامها مقدور فيكون واجبًا بمقتضى قاعدة «المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب»، وهذا القدر متفق عليه، والخلاف في أنه واجب بما وجب به الواجب المطلق أو بأمر آخر لا يعنينا في هذا المقام.

هذا، والآية الكريمة لم يصرح فيها بالمدعو والمأمور والمنهي، وحذفه مؤذن بالعموم فهي عامة في الملوك وغيرهم، فيكون من وظيفة هذه الطائفة وواجبها دعوة الملوك إلى الخير، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر حفظًا للشريعة أن يتجاوز حدودها المعتدون، وأن يتعالى على أحكامها ذوو الشهوات فينتهكوا حرمتها، ويفسدوا نظامها إذا لم يؤخذ على أيديهم وتركوا وما يشاؤون، ومراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبينة في الحديث الصحيح ((**من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده ... فإن لم يستطع فبقلبه**))[(١)]، ولا يخفى ما يقتضيه التغيير باليد من استئصال أسباب الفساد، وإيقاف كل عابث عند حدود الفضيلة؛ أما التغيير باللسان فإرشاد وتعليم ونصيحة وتقويم يدل على وجوبه فوق ما سبق قوله ﷺ: ((**الدين النصيحة ... ثلاثة مرات. قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم**))[(٢)].

ونصيحة الأئمة على ما قال العلماء هي معونتهم على القيام بما تكلفوا القيام به بتعليمهم إذا جهلوا وإرشادهم إذا هفوا، وتنبيههم إذا غفلوا، وسد حاجتهم إذا

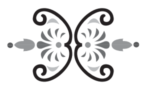
(١) [صحيح مسلم (١/ ٦٩ رقم ٤٩). تحقيق].
(٢) [سبق تخريجه. تحقيق].

احتاجوا، وتحذيرهم من سوءٍ يراد بهم، ونصرتهم في جمع الكلمةِ عليهم وردِّ القلوب النافرة إليهم.

ولقد كان أمر هذه المسؤولية موضع عناية السلف الصالح واهتمامهم وتقديرهم، فما كان يعاب على أصغرهم قدرًا أن يحاسب أعظم الخلفاء شأنًا وأكبرهم سلطانًا على الهفوة النادرة والخطأ اليسير، وانظر كيف كان الخلفاء الراشدون يقررون ذلك في المجالس الجامعة، قال أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «إنما أنا متبع لا مبتدع، فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت فقوموني»[1]، وقال «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم»[2].

وقال عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «أيها الناس من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوِّمه، فقال له أعرابي: لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا، فقال رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوِّم عوج عمر بسيفه»[3].

وفي هذا ما يدل على مبلغ تأثر تلك النفوس المؤمنة حقًّا بالتعاليم الإسلامية وشعورها الصحيح بواجب المسؤولية.



(١) [موطأ مالك (١/ ١٦١) بلفظ: «إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أنا أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني». تحقيق].

(٢) [البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤١٥) بلفظ: «...فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم». تحقيق].

(٣) [جاء في الزهد لابن المبارك (١/ ١٧٩، رقم ٥١٢) ما نصه: "أتى عمر بن الخطاب مشربة بني حارثة، فوجد محمد بن مسلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب، وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قويا على جمع المال، عفيفا عنه، عادلا في قسمه، ولو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه! فقال: لو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني". تحقيق].

كيف كانت الحكومة في عهد رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه الراشدين

إذا كانت عظمة الحكومة تقدر بعظمة مبادئها وبإخلاصها لتلك المبادئ وقدرتها على حمل الناس عليها، فالحكومة التي تقوم على أقوم المبادئ متمسكةً بها بحيث يحيل العقل خروجها عليها في كثيرٍ أو قليل، محبةً لها حتى لتبذل في سبيلها أنفسَ ما تملك من نفسٍ ومالٍ، قادرةً على تحقيقها في الأمة مؤيدةً في ذلك بقدرة من هو على كل شيء قدير، فقد تعد بحق خيرَ حكومة أخرجت للناس، وإذا كان رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رأس الحكومة الإسلامية في عهده، وهو المعصوم من مخالفة شيء مما جاء به من الحق، ومنه الدعوة إليه والدفاع عنه والمخاطرة في سبيله بكل نفيس، وإذا كانت المبادئ الإسلامية عامة ومنها قواعد الحكم أفضل مبادئ عرفها التاريخ بشهادة العقل، فقد جاءت ملائمة للعقل البشري وهو في طور كماله، وبشهادة النقل ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وإذا كان الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع ذلك مؤيدًا بتوفيق الله ونصره، فإن حكومته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعظم الحكومات قدرًا وأجلها شأنًا وأفضلها على الإطلاق كما أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضل الخلق على الإطلاق، ولما كانت قائمة على حقٍّ لا يشوبه باطل، وعدلٍ لا يخالطه ظلم، ولا يتطرق إليه هوى، ومساواةٍ بين جميع أفراد الأمة في كل شأنٍ من شؤون الحياة، لا يتسرب إليها تمييز لفردٍ على غيره، ولا لجنسٍ على آخر، دخلت في مدلول كلمة حكومة دستورية، وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مدلول كلمة بشر، وهو دخول أكمل الأفراد في مسمى الاسم العام.

انتقل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الرفيق الأعلى ولم يُوصِ بالخلافة لأحدٍ من ذوي قرباه أو غيرهم من أصحابهِ، وترك الأمر شورى للمسلمين يتخيرون من بينهم من يرونه أهلًا لحكمهم، وتجتمع عليه كلمتهم، ولم ير المسلمون بُدًّا

من خليفةٍ للرسـول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقوم بحراسـة الدين وتدبير شؤون المسلمين، فاجتمع الأنصار في سـقيفة بني سـاعدة، ورشـحوا للأمر سـيد الخزرج سعد بن عبادة، وسمع المهاجرون بذلك فعجل إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح وغيرهم، وقام بين المهاجرين والأنصار نقاش طويل، وأدلى كل فريق بحجته ثم انتهى الأمر بالبيعة لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالخلافة، وأقرَّ المسـلمون هذه البيعة لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالخلافة، وأقرَّ المسـلمون هذه البيعة في مجلس عام بمسجد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

هذا البيعة كما ترى تتمشـى مع نظام الشـورى، فقد وقع أولًا في سـقيفة بني سـاعدة اجتمـاع يضم الأنصـار وأكابر المهاجريـن؛ تبادلوا فيـه الآراء ورجحت حجـة، ثم كان بعده اجتماع عام في المسـجد تمت فيه البيعـة العامة لأبي بكر من الجميع.

ولقد كان أبو بكر يقضي بكتاب الله وسنة رسوله ما وجد فيهما ما يقضي به، فإن لم يجد استشار الصحابة وقضى بما يرون.

ولقـد استشـار أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الصحابة في اسـتخلاف عمر بعـده فلم يعبه أحد إلا بشـدته، ثم أجمعوا على حسـن الاختيار، ومع ذلك بايعه المسلمون بيعةً عامةً بعد وفاة أبي بكر، وكانت طريقته في الحكم طريقة أبي بكر يعمل بكتاب الله وسـنة رسـوله وما أجمع عليه المسـلمون في عهد أبي بكر، فإن لم يجد رجع إلى الشورى.

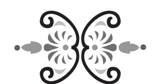
وجعـل عمـر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافـة بعـده شـورى في سـتة مـات رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهـو عنهـم راضٍ، فوقـع الاختيار على عثمان بـن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فبايعه المسـلمون بيعة عامة، وكانت سـيرته في الحكم سيرة الخليفتين قبله، ومن بعـده قامـت خلافة عليّ -كـرَّم الله وجهه- علـى البيعة من كل مـن بالمدينة من المهاجرين والأنصار، ولم يخالف في حُكمِهِ سنن من تقدمه من الخلفاءِ.

ومن هذا يتضح أن حكومة الخلفاء الراشدين -رضوان الله عليهم- كانت حكومة دستورية، يستمد الخليفة سلطته التنفيذية من الأمة بالبيعة، ويرجع إلى اجتهادها فيما لا نص فيه، ولا يخرج عما قضت به الشريعة في شيء.

وقد ذهب بعض الكاتبين هنا إلى أن حكومة الخلفاء الراشدين لم تكن دستورية بالمعنى الحديث المصطلح عليه اليوم، وهو ما يرجع الحكم فيه إلى جميع أفراد الأمة الراشدين؛ لأنه وإن كان قصر الشورى في عهدهم على طائفة من الناس، وهم أهل الحل والعقد لا يطعن في دستورية حكمهم إلا أن عدم تعين هذه الطائفة وتميزها عن غيرها، وعدم تعديها إلى الأمصار النائية عن المدينة يجعل حكومتهم دستورية من ناحية قيامها على الشورى، وجعل السلطان في يد حكومة يختارها الناس وأرستقراطية -حكومة أعيان- من ناحية قصر الشورى على طائفة خاصة غير مميزة من أهل المدينة.

وهذا الرأي فيما نرى بعيد عن الصواب؛ لأن أولي الحل والعقد في كل قوم أو بلد أو قبيلة معروفون، فإنهم الذين يثق بهم الناس في أمور دينهم ومصالح دنياهم، وتسميتهم بأهل الحل والعقد تنادي بأنهم زعماء الأمة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، فلا تحل ما عقدوا ولا تعقد ما حلوا بل تتبعهم فيما يقررون، فينتظم بهم أمرها، وتتحد بهم كلمتها، فسلطتهم في الحل والعقد مشتقة من ثقة الأمة بهم لما لهم من صفاتٍ بارزةٍ وأهلية ليست محلًّا للبحث، ولا يرقى إليها الشك، وهم بهذا الاعتبار ممثلو الأمة ونوابها، بل هم أرجح في تحقيق غرض النيابة من النواب المنتخبين الذين كثيرًا ما يدخل في انتخابهم ألوان من التمويه والعبث بالعقول، واستمالة الناس بالأقوال الخلابة والوعود الكاذبة، ولا يقال: إن المنتخبين عملوا في شؤون الأمة بعد إذنها، ولا كذلك أولو الحل والعقد في ذلك العهد لأنا نقول: إن الأمة كما أذنت المنتخبين بالعمل قبل أن يعملوا أجازت ما قام به أولو الحل والعقد بعد ما عملوا، والشرع والعرف على أن الإجازة اللاحقة كالإذن السابق.

أما الخارج عن المدينة من أهل الحل والعقد، فشأنه إن لم يؤخذ رأيه -وهذا أقل ما وقع- شأن سائر الناس إذا أجاز ما وقع من الأكثر بما يدل على الإجازة من قول أو غيره، كان ذلك بمثابة إذنه به قبل وقوعه. وبالله التوفيق.



ما طرأ على شكل الحكومة الإسلامية من التطور والأسباب الداعية إلى ذلك

كانت الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين دستورية كما تقضي بذلك قواعد الشريعة الغراء التي أسلفنا بيانها، ولكنها بعدهم أخذت تتطور إلى حكومةٍ استبداديةٍ، ولم تلبث إلا يسيرًا حتى تلاشت منها كل المظاهر الدستورية، وأصبحت مطلقة إلا في بعض الأحيان النادرة كأيام خلافة عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والسبب المباشر لهذا التطور ضعف الدين في أنفس كثير من المسلمين، وانتقال عصبيتهم من دينية لا هم لها إلا المحافظة على الدين ورعاية أحكامه، فكان الحاكم إنما يستمد سلطانه من الأمة ولا يبقى له هذا السلطان إلا ببقاء ثقتها به، وهي في مجموعها رقيبة عليه، فإن أحسن أعانته، وإن اعْوَجَّ قَوَّمَتْهُ، يراجعه فيما يخطئ فيه من شاء منها حتى أضعف رجالها ونسائها، كما راجعت امرأةٌ عمرَ في مقدار الصداق، فاعترف على المنبر بإصابتها وخطئه(1)؛ نقول: إن المسلمين انتقلوا من هذه العصبية الدينية إلى عصبيةٍ قوميةٍ، قصاراها الحرص على الاستئثار بالسلطان والالتفاف حول القائم بالأمر من ذويها ونصرته في كل ما يريد وتأويل كل ما يقف في سبيل هواه من نصوص الشريعة، وقد لا تعنى حتى بهذا التأويل.

قامت هذه العصبية القومية على أسباب شتى نجمل أهمها فيما يلي:

أولًا: قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

قتل ذلك الخليفة العظيم مظلومًا، وأهم العوامل التي أفضت إلى قتله سوء صنيع مروان بن الحكم الأموي كاتبه وأمين سره، فقد عمل هو وشيعته على تقريب الأمويين وإبعاد غيرهم، فهدموا بذلك كل ما بناه الإسلام من إلغاء العصبية القبلية، وإقامة التناصر على الوحدة الدينية، وحركوا ما كان قبل الإسلام من عداء

(1) [أخرجه البيهقي (٧/ ٣٨٠، رقم ١٤٣٣٦) وقال: هَذَا مُنْقَطِعٌ. تحقيق].

بين بني هاشم وبني أمية، فانتشرت جمعيات سرية في آخر عهد عثمان تدعو إلى خلعه ونصب غيره، ومنها من كانت تدعو إلى عليّ كرم الله وجهه، وكان من أشهر الدعاة له عبد الله بن سبأ اليهودي الذي تظاهر بالإسلام ليكيد له، وتنقل في البصرة والكوفة والشام ومصر يدعو إلى عليّ، ويلبس دعوته لباس الدين قصد التأثير في النفوس، فابتدع القول برجعة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الدنيا، وأن عليًّا خاتم الأوصياء كما أن محمدًا خاتم الأنبياء، واتهم أبا بكر وعمر بالتعدي على حق عليٍّ في الخلافة وروَّج بين المسلمين نظرية الحق الإلهي التي أخذها عن الفرس؛ ليحاول بذلك أن يهيئ العقول إلى الاعتقاد بأن عليًّا هو الخليفة بعد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنه يستمد الحكم من الله تعالى، وأن عثمان اغتصب الخلافة من عليٍّ وصي رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما زال يؤلب الناس على عثمان حتى قتلوه.

ثانيًا: التنازع على الخلافة:

كان قتل عثمان شر ما مُنِي به الإسلام، فقد قامت على إثره عصبية أموية لا تدين لغيرها، أنكرت على عليّ بن أبي طالب -كرم الله وجهه- حقه في الخلافة بعد أن بايعه من كان بالمدينة من الأنصار والمهاجرين، ونشأت عن ذلك الحروب المعروفة التي فرقت كلمة المسلمين وجعلتهم شيعًا في الدين، فمن شيعة يوالون عليًّا، وينسبون إليه كل علم وفضل ويضعون من الأحاديث ما يوافق مذهبهم، ويغلو بعضهم في الإلحاد فيزعم أن الله -تعالى وتقدس- حلَّ فيه، إلى خوارج يكفرونه بقبوله التحكيم، إلى مرجئة يقفون موقف الحياد فيما شجر بين المسلمين من خلافٍ فلا يقضون لفريقٍ على آخر، بل يرجؤون أمر المختلفين إلى يوم القيامة.

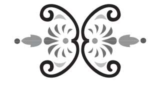
ثالثًا: انتقال السلطة إلى معاوية بن أبي سفيان:

لما قتل عليّ -كرم الله وجهه- وتنازل ابنه الحسن عن حقه في الخلافة، وتم لمعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الانفراد بالسلطان تغير نظام الشورى الذي كان أساس انتخاب الخلفاء الراشدين، وتحولت الخلافة إلى ملك آل إلى صاحبه بقوة السيف والسياسة، ولما جعل معاوية ولاية العهد لابنه يزيد ظهر نظام التوريث، وعلى هذا النظام سار العباسيون فحرم المسلمون مما كان لهم من حق الشورى الذي أوجبه الدين، وأجمع على الأخذ به سلف الأمة، واحتمت الملوك بعصبيتها، وأصبحت البيعة للخلفاء صورية، ومن امتنع عنها حمل عليها بالوعد تارة وبالوعيد أخرى، وكثيرًا ما قتل من أظهروا الامتناع عن البيعة، أو قامت حولهم ريبة في الإخلاص للخلافة القائمة.

ولقد نشأ عن ذلك أن فقدت الأمة الشعور بأنها مصدر السلطات، وصاحبة الحق الأول في أمرها مع ما فقدته من الاعتماد على النفس، والأخذ بسنة التعاون، ونصيحة أولي الأمر وتقويم اعوجاجهم، فاستحالت الخلافة إلى ملك عضوض وسلطة جائرةٍ نزعت منازع الجبروت، واجتثت أصول الشورى، وأفرطت في الأثرة بقدر ما فرط المسلمون فيما لهم من حق إقامة الخلفاء، والإشراف على أعمالهم رجاء لسببهم أو خوفًا من بطشهم.

ومما زاد الأمر تفاقمًا تأثر مكانة الخلافة بالبيئة؛ فإنه لما كانت المدينة حاضرة الدولة وأهلها من الشعب العربي الذي نشأ على حبِّ الحرية وإباء الضيم، وقد أقره الإسلام على ما نشأ عليه، كان الخليفة ليس أكثر من واحد منهم وثقوا بكفايته، فولوه أمرهم على أن يحكمهم بالشريعة وله عليهم السمع والطاعة، فلما أصبحت دمشق عاصمة الدولة، وقد ألف أهلها من قبل حكم الروم تأثرت الخلافة بما كانت للقيصرية من مكانة فيها.

ولما قامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس تأثرت الخلافة بما كان لآل ساسان من ملوك الفرس في شعبهم من قداسة وعظمة وجلال، فقد كان الفرس يعتقدون أن حق ملوكهم في الملك مستمد من الله تعالى، وأن لهم وحدهم حق حمل التاج، ومن ثم أخذت الخلافة الإسلامية تلك المكانة، وصار الخليفة شخصًا مقدسًا يعبر عنه بخليفة الله، وظل الله في أرضه، وتقبل الأرض بين يديه، واتسع له أن يفعل ما يشاء غير مقيد بشيء، وخرست الألسن عن أمره بمعروف أو نهيه عن منكر، ومن حدثته نفسه بذلك لقي حتفه، فانحطت مدارك الحاكم والمحكوم، وشقي الظالم والمظلوم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



الإسلام كفيل بمصالح الأمم في كل زمان ومكان

الإسلام هو ذلك الدين الذي شرعه للناس ربهم، الله الذي وسع كل شيء رحمة وعلمًا، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا يخرج عن رحمته مخلوق وإن ظن أنه أحاط به البلاء، الحكيم الذي يضع كل شيء موضعه ويؤتي كل محتاج ما له إليه حاجة، فلا عجب إن كان دينًا لا يدع شاذة من الأحكام إلا أرشد إليها ولا فاذة إلا دلَّ عليها.

ولما كان الإنسان مؤلفًا من جسمٍ مادي، وروح علوي وهو بذلك من عالمين مختلفين وإن كانا ممتزجين، وسعادته التامة في دنياه وأخراه لا تنال إلا بتكميل قوتيه العلمية والعملية، جاء الإسلام يطالبه بخدمتها جميعًا وإيفاء كل منهما ما قررته له الحكمة الإلهية من العلم النافع والعمل الصالح، ويدعوه إلى الاستعداد بهما في هذا الحياة الدنيا لما سيلاقيه في الحياة الأخرى، ويبين له أن خير زاد يتزوده هو العلم بالله تعالى بقدر طاقته البشرية، وعبادة الله بما شرع ابتغاء وجهه، والإخلاص للعباد في المعاملة والنصيحة والإرشاد، وفصَّل الأمر في العقائد والأعمال تفصيلًا يجلو العمى، ويرفع منار الهدى، ويقطع عذر الإنسان في كل زمانٍ ومكانٍ، فقد أقام كل المصالح الدينية والدنيوية على أصول تشهد العقول الكاملة بقوتها وكفايتها، وتقف صاغرة أمام عظمتها فتنساق بذلك إلى اليقين بأنها تنزيل رب العالمين، نزل بها الروح الأمين على قلب أكمل المرسلين ليكون رحمة للعالمين.

رمى الإسلام بكلِّ حكم من أحكامه إما إلى جلب المنافع؛ سواء كانت ضرورية أم حاجية أم تحسينية، أو إلى درء المفاسد دينية كانت أو دنيوية على وجه إذا حافظ عليه الإنسان جعل السعادة في متناول يديه، وحققها له في داريه؛ ففي المصالح الضرورية التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال جاء بأحكام تضمن صيانتها، وتمنع من تسرب الفساد إليها، فقد حفظ الدين

بما أوجبه من توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين وإقامة الدليل على أن للكون خالقًا واحدًا متصفًا بما دلت عليه آثار صنعه من صفات العلم والإرادة والقدرة والحكمة، وأنه لا يشبهه شيء من خلقه ولا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم، وأنهم له وإليه راجعون ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وببيان أصول العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج، وبقتال المرتدين والمحاربين وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحفظ النفس والعقل بما أوجبه من استعمال الضروري من مأكل وملبس ومسكن وبشرع القصاص وبتحريم المسكرات، وكل ما يضر بالعقول، وبشرع حد الشرب وبالوعد والوعيد، وحفظ المال والنسل بما شرعه من الغير فيما يتعلق بنقل الملك بعوض وبغير عوض، واستحلال الزوجات وما ألحق بهذا من أنواع الجزاء كحدِّ الزنا والسرقة وضمان المغصوبات والمتلفات، وراعى مثل ذلك في المصالح الحاجية، فعمد إلى رفع المشقة عن الناس فيما ألزمهم به من عبادات، وما يقع لهم من عادات ومعاملات وجنايات، فخفف عنهم في العبادات بالرخص كقصر الرباعية، والجمع بين الصلاتين للمسافر، والفطر في الصيام لذي العذر، وفي العادات بأن أباح لهم أن يأكلوا من الطيبات أكثر من القدر الضروري لحفظ الحياة، وأن يتمتعوا بما يتيسر لهم مما لا حظر فيه، وفي المعاملات بإباحة القرض والسلم مع أن في الأول علة الربا -وهي النساء- وفي الثاني بيع الإنسان ما ليس عنده، وفي الجنايات بدرء الحدود بالشبهة وأن تكون دية القتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة القاتل، ولم يغفل المصالح التحسينية الراجعة إلى الأخذ بمحاسن العادات، وتجنب ما تأنف منه النفوس، بل حافظ عليها في العبادات، فشرع إزالة النجاسة وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل، وفي العادات فبين آداب الأكل والشرب وحظر المآكل النجسة، والمشارب المستخبثة، والإسراف والتقتير ونحو ذلك، وفي المعاملات فمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وغير ذلك مما يعتبره الناس بعد الضروري والحاجي.

من هذا البيان الإجمالي يتجلى أن الإسلام جمع بين مصالح الدنيا والآخرة، ولم يدع كبيرة ولا صغيرة من تلك المصالح إلا وضع وسيلة للمحافظة عليها، ولتكون الوسائل المفضية إلى مصالح الدين صالحة لكل تطور اجتماعي، جاء بها كليات ثابتة تجمع العقول السليمة في الأزمة المتطاولة والأمكنة المتباعدة على حسنها، وسكت عن تفصيل الجزئيات؛ ليتيسر لكل أمة أن تفصلها بما يحقق مصالحها ويلائم استعدادها.

ولما كان تفصيل الجزئيات تفصيلًا يحقق المصلحة الزمنية ويتفق مع الأصول الكلية الثابتة يحتاج إلى استعمال العقل وحسن التدبر رفع الإسلام من شأن العقل، وحثه على النظر في الكون وأسراره بمثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] وقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وبشَّر بالسعادة الكاملة الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وهو وصف لهم بالتمييز بين ما يقال من غير فرق بين القائلين؛ ليأخذوا ما عرفوا حسنه، ويطرحوا ما لم يتبينوا صحته ونفعه، وعاب التقليد وأنحى باللائمة على أهله بنحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

واعلم أن كمال الإسلام ووفاءه بكل ما يحتاج إليه الإنسان يكاد يكون ظاهرًا للعيان، فإنه إذا كان مما لا يستريب فيه عقل أن التربية الحكيمة سواء أكانت للأفراد أم للأمم إنما هي في أخذ كل منهما بما يلائمه، فيعطى في كل طور من أطوار حياته ما يلائم ذلك الطور؛ ليتهيأ له أن يسير على صراط مستقيم وينتهي في سيره إلى فوز عظيم، فالله العليم الحكيم وهو رب العالمين، وله المثل الأعلى في السماوات والأرض، قد جرت سنته بذلك في تربية الأفراد والأمم

أجسامًا وعقولًا، ففرق في الأحكام بين ناشئ لم يكتمل نموه العقلي والبدني، وبين راشد في عقله كامل في نشأته، وشرع للأمم في كل طور من أطوار حياتها أحكامًا تلائمها، وصورًا من العبادات تليق بها؛ تسمو بهذا كله إلى خير الغايات إن هي أخذت أنفسها به واستمسكت بوثقى عروته.

وإذا كان الإسلام قد جاء والعقل البشري قد بلغ أشده، واستكمل رشده وليس بعد الكمال غاية، فلا بدع إن كان خاتمة الأديان وخيرها وأسماها وأبرها وأوفاها بكل حاجات الإنسانِ أبديًّا صالحًا لكل زمانٍ ومكانٍ، ومن هنا نفهم السر في أن هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس؛ ذلك بأنها أكمل الأمم عقلًا وأصحها عقدًا وأحسنها قولًا وفعلًا، وأعرفها بالحق وأقربها إلى الله وأحقها بنصره ما اتبعت هداه ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ﴾ [غافر: ٥١].

وفيما جاء به الإسلام من قواعد الإصلاح ما ينطق بصحة ما قررنا، نرى أن نعرض لبيان شيء من ذلك بإيجاز فنقول:

تناول الإسلام كل ناحية من نواحي الحياة الفردية والاجتماعية بالإرشاد والتهذيب، فلم يدع بابًا من أبواب الإصلاح إلا فتحه على مصراعيه، ولا منفذًا من منافذ الخير إلا هدى إليه، ولا عوجًا إلا قوَّمه ولا ثغرة إلا أحكم سدها، ولا أصلًا من أصول الفضائل إلا أتى عليه، ولا قاعدة من قواعد النظام النافع إلا قررها.

عُنِيَ بالفرد فنظم شؤونه في كلِّ أطواره؛ ليتكون من الأفراد السائرين على طريقه أمة تمثل الإنسانية في أسمى مظاهرها وأبهى مفاخرها، فعلمه كيف يعبد الله على وجه يليق بجلاله ويتفق مع ما تذعن به العقول الصحيحة من كماله، ويسمو بنفس العابد إلى ذروة العرفان، فيخلص من عبودية شهوته وهواه، ويكون حرًّا لا عبودية فيه لغير الله، وهذب أخلاقه فأمره بالصدق في القول والعمل وأداء الأمانة

والصبر على المكاره، والصفح عند المقدرة والاتحاد والإحسان بالوالدين والأقربين ورعاية الجوار والوفاء بالعهود والتواصي بالحق، والتعاون على البرِّ، والعطف على الضعيف والرفق حتى بالحيوان، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**في كل ذات كبد رطبة أجر**»(1)، وأوجب عليه العدل في الحكم والشهادة ولو على نفسه واحترام الأنفس والأموال والأعراض، ونهاه عن كل ما يخالف ذلك.

دخل معه بيته فبين له كيف يستبيح المرأة بالعقد المشروع والعوض المستحق، ورسم لكل من الزوجين ما له وما عليه نحو الآخر وأقام عماد الصلة بينهما على الأمانة والمودة والرحمة، وحاط الزوجية بما يحفظ عقدتها ويصون كرامتها، فبين آداب دخول البيوت من الاستئذان والسلام وسدل الحجاب بين الرجال والنساء الأجنبيات محافظة على النسل وإبعادًا للظنة، وإراحة للضمائر، وشمل برعايته التامة ثمرات الزوجية، فأوجب صيانة الأولاد والإنفاق عليهم وتعليمهم تعليمًا صالحًا، ورخص في الطلاق إذا استحكم الخلاف بين الزوجين، وأصبحت حياة الزوجية مثارًا للشقاء ومبعثًا على تعدي حدود الله، وفصل ما عسى أن يقع بين الزوجين من الخصومة وما لكل منهما من حق في مال الآخر في الحياة أو بعد الممات من نفقة للزوجة أو ميراث لأحدهما حتى دفنه وكفنه وقبره وأوصى بالأيتام خيرًا، وبين كيف يوصي المرء وقدر ما يوصي به، وكيفية الحجر على السفيه ونحوه، وحكم بين الرجل وأولاده وبين الأولاد بعضهم مع بعض إلى غير ذلك مما يشمله قانون الأحوال الشخصية.

ولما كان الإنسان مدنيًّا بطبعه محتاجًا إلى أبناء جنسه عرض الإسلام لما بينه وبين غيره من تعامل، فطالبه بالعمل لما فيه خير المجموع، وبين له وسائل الكسب المشروع وطرق الحصول على المال من بيع وإجارة وقرض، وما إلى ذلك مما ينتظمه باب المعاملات، ووضع له في هذا الباب أحكامًا كلية وأصولًا

---

(1) [صحيح البخاري (3/ 132 رقم 2466). تحقيق].

عامـة مراعيًا في ذلك تحقيق مصالحه، ومنع عدوان بعض أفراده على بعض وأذن لأهل العلم بمقاصد الدين في استنباط الأحكام الجزئية للحوادث العارضة للناس علـى ما يوافق العادة والعرف والطبائع؛ حفظًا للروابـط الاجتماعية، وإقامة لبناء الاجتماع البشـري على أمتن قواعد المدنية الصحيحة التي ليس في مقدور العقل الإنسـاني أن يتصـور أفضل منها؛ ثم تعهد الإسـلام هذه التعاليم بالحراسـة فأقام سـلطان الإمارة والقضاء، ولـم يجعل لأمير ولا لقاضٍ حتى التحكم في الناس بما يهوى، فقيد سـلطانهما وحـدد لكل منهما خطته، ووضع لـه الأصول التي يرجع في حكمـه إليهـا، والطـرق التي يجب أن يبنيـه عليها، وهي كل مـا يبين الحق من شهادةٍ وإقرارٍ وغيرهما، وأمر بالمساواة بين المسلمين والذميين فتم بهذا التشريع الحكيـم التوفيق بين سـلطان الحاكـم وحرية المحكوم، واسـتقرت به الأمور في نصابها وقامت صروح حقوق الإنسـان على أنقاض ما في الطبيعة البشرية من أثرة وطغيان.

قرر الإسلام مبدأ المسـاواة بين الأجناس البشرية، وأنه لا فضل لأحدٍ على أحـد إلا بالتقوى قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ١٣]، فأشعر بذلك كل إنسان بحقه في حريته الشخصية، وأنه ليس دون غيره من أبناء جنسه، وهذا الشعور ينفث فيه روح الاعتداد بنفسه والاعتزاز بكرامته ومراعاة حرمة غيره.

ولمـا كان النـاس بالفطـرة أو بتأثير البيئة ينقسـمون إلى أخيـار ينبو بهم عن مقارفة المنكرات خوف الله تعالى وملاحظة جلاله، وإيثارهم الكمالات الإنسانية على الشهوات البهيمية، وإلى أشرار لا يثنيهم عن الآثام الضارة بهم وبمجتمعهم إلا سوط الحاكم وسيفه، جاء الإسلام بالمواعظ الكافية للأخيار، ووضع زواجر مادية لكف الأشـرار عن العبـث بحدود الله وحقوق عبـاده؛ ليتوفر للناس الأمن

على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وينتظم أمر الحياة الدنيا انتظامًا يتفرغون معه لإعداد الزاد ليوم المعاد.

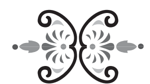
عمد الإسلام إلى نشر ألوية السلام بين الناس كافة، فأمر بحسن الجوار وصلة الرحم وعلم معتنقيه أن من غشهم فليس منهم، وأن الدين النصيحة، وأنه لا يكمل إيمان المرء حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه، وحث على المواساة والتراحم ففرض للفقراء في أموال الأغنياء حقًّا معلومًا بالزكوات والكفارات سدًّا لحاجة المعدم وتفريجًا لكربة الغارم، وتحريرًا لرقاب المستعبدين، وتيسيرًا لأبناء السبيل ولم يحض على شيء حضه على إنفاق المال في سبيل الخير ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١]، ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]، فطهر بذلك صدور المعوزين من أوضار الحقد والضغينة على الموسرين، وبذر به بذور محبة الأولين للآخرين، فأثمرت ثمار الرحمة، واستقرت الطمأنينة في النفوس، وبهذا كفلت التعاليم الإسلامية تحقيق الاشتراكية المعتدلة مبدأً وغايةً على وجه لا يتنافى ونظام الملكية، ويمكن كل عامل من الاستقلال بالتصرف في ثمرات عمله ويفسح المجال واسعًا لتسابق الهمم في ميدان العمل، ولا يزال الاشتراكيون من غير المسلمين يتعطشون إلى تحقيق هذا النظام، ولكنهم يطلبون الماء في سراب من الأوهام، وما هم ببالغيه إلا إذا وردوا شرعة الإسلام.

شرع الإسلام شريعة الوفاق بين أوليائهِ وأعدائهِ في الدين والعمل، ففي الأول جهر بأن دين الله في جميع الأزمنةِ وعلى ألسنة جميع الأنبياء دين واحد؛ حيث قال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧]،

وقال: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ ﴾ [آل عمران: ٦٤]، فنص بذلك نصًّا لا يحتمل تأويلًا على أن دين الله في جميع الأزمان واحد، وهو الإقرار له بالألوهية والاستسلام التام له بالعبودية، وطاعته فيما نهى و أمر مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة، أما ما اختلفت فيه الأديان من صور العبادات فمصدر ذلك رأفة الله ورحمته في إيفاء كل أمة وكل زمان ما فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان.

وفي الثاني الوفاق في العمل: أباح للمسلم أن يتزوج من أهل الكتاب وسوغ مؤاكلتهم، وأوصى أن تكون مجادلتهم بالتي هي أحسن، وأخذ العهد على المسلمين أن يدافعوا عمن يدخل ذمتهم من غيرهم كما يدافعون عن أنفسهم ونصَّ على أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ولم يفرض عليهم جزاء لذلك إلا النزر اليسير من أموالهم، ونهى المسلمين أن يستعملوا أي ضرب من ضروب القوة للحمل على الإسلام فقال: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ [المائدة: ١٠٥]، وأوجب على المسلمين مقاتلة من يقاتلهم وعرفهم كيف يتقون صولة أعدائهم، ويعدون العدة لدرء عدوانهم، وبهذا وكثير مثله نظم علاقة المسلمين بغيرهم مبينًا أحكام الحرب والسلم على خير ما عرفته العقول من قوعد العدل، وما تقتضيه الرحمة والإنسانية الكاملة، وبهذا يتبين لكل من لم يُعْمِ التعصب عين قلبه أن الإسلام يسير بالآخذين به إلى الحرية والمساواة والإخاء، وأنه بما اشتمل عليه من المعارف الإلهية والآداب السامية وما وضعه من قواعد العدل والأخلاق والنظم الكفيلة بإسعاد الفرد والأسرة والأمة، وبما أرشد إليه من قوانين الاجتهاد

كرعاية جلب المنافع ودرء المفاسد، وبناء الأحكام على الأعراف والعوائد نظام عام للاجتماع البشري كفيل بتحقيق مصالح الأمم في كل زمان ومكان وأنه ﴿فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢١].



أمثلة من اجتهاد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه وحذاق الولاة في مختلف العصور

الذي ارتضاه أكثر الأصوليين أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان مأمورًا بالاجتهاد إذا عرضت له حادثة لم يكن فيها وحي، إلا أن الحنفية قالوا إنه مأمور بانتظار الوحي إلى أن يخاف فوت الحادثة، ثم بالاجتهاد إذا لم يُوحَ إليه، وغيرهم يرى أنه مأمور بالاجتهاد مطلقًا من غير تقييد بانتظار وحي، ثم الاجتهاد في الأحكام الشرعية في حقه هو القياس فقط؛ لأن المراد من النصوص واضحة عنده فلا اجتهاد له في معرفة المراد من المشترك ونحوه، ولا تعارض عنده بين الأدلة فيجتهد لدفعه، فاجتهاده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما هو في لحاق مسكوت بمنطوق، وهو القياس؛ واتفق القائلون بأنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متعبد بالاجتهاد على أنه كان يخطئ أحيانًا في رأيه، وأنه لا يقر على الخطأ، فإذا أقر على اجتهاده كان ذلك دليلًا قاطعًا على صحته، وبذلك لا تجوز مخالفته كما جازت مخالفة سائر المجتهدين، واستدلوا على ما ذهبوا إليه من تعبده[1] بالاجتهاد، وجواز وقوع الخطأ فيه بأنه -صلى الله عليه- وسلم عوتب في أسرى بدر بقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقد كان عمر أشار عليه بالقتل، ولو كان حكمه بمقتضى الوحي ما عوتب، وبأنه عوتب أيضًا على إذنه لبعض المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك بقوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴾ [التوبة: ٤٣]، وهذا الإذن بالضرورة ما كان إلا عن اجتهاد؛ إذ لو كان عن وحي لما كان ثمة محل للعتاب، وبأنه نزل منزلًا للحرب، فقيل له: إن كان بوحي فسمعًا وطاعة، وإن كان باجتهادٍ ورأي فليس منزل مكيدة، فقال: بل باجتهادٍ ورأيٍ، وَرَحَلَ.

---

(١) [بالأصل: بعيده، ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].

وورد عن أم سلمة قالت: «**جاء رجلان من الأنصار إلى النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **في مواريث بينهما قد درست، فقال: إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي بنحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار**»[1]، وفي الاستدلال بالحديث نظر فإنه نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط، وهذا لا نزاع لأحد في أن يكون للرسول وللقاضي بل ولكل مسلم.

وإذا ثبت أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مأمور بالاجتهاد حيث لا وحي وأنه لا يقر على خطأ، فكل ما ورد في السنة الصحيحة من التفاصيل الجزئية في الأمور المدنية من بيع وإجارة وربا، إلى الأمور الجنائية من قتل وسرقة وزنا وقطع طريق وغير ذلك، إلى نظام الأسرة من زواج وطلاق ووصية وميراث، إلى الشؤون الدولية كالقتال وعلاقة المسلمين بالمحاربين وما بينهم من عهود -يمكن اعتباره من اجتهاده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي أقر عليه ما لم يقم دليل على ورود الوحي في شيء منه، وعلى هذا فاجتهاده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بحر لا ساحل له، ومن أمثلته أنه حبس المتهم المعروف بالفجور كالسرقة[2] وقطع الطريق تارة وعاقبه أخرى، فقد روي أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غزا أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم، فغلب على الزرع والأرض والنخل فصالحوه على أن يجلوا منها، ولهم ما حملت ركابهم؛ ولرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصفراء والبيضاء، وشرط عليهم ألَّا يكتموا ولا يُغَيِّبوا شيئًا، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، فَغَيَّبُوا مَسْكًا فيه مال وحلي لحيي بن أخطب كان احتمله معه إلى خيبر حين أجليت بنو النضير، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعم حيي بن أخطب: ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير؟ قال: أذهبته النفقات والحروب، قال: العهد [قريب][3]

---

(١) [صحيح البخاري (٣/ ١٨٠ رقم ٢٦٨٠). تحقيق].

(٢) [في الأصل: «وكالسرقة». تحقيق].

(٣) [ساقطة من الأصل. تحقيق].

والمال أكثر من ذلك، فدفعه النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى الزبير فمسه بعذابٍ فاعترف بالمال[1].

وقد كان صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يؤدب أصحابه بما يرى فيه مصلحتهم من تهديدٍ أو هجرٍ أو نفي؛ هدد الذين يؤدون الصلاة في بيوتهم ولا يحضرون الجماعة في المسجد بتحريق بيوتهم[2]، وهجر الثلاثة الذين خلفوا عن غزوةِ تبوك[3]، وأخرج المخنثين من المدينة[4]، وكان إذا أراد غزوة ورَّى بغيرها[5]، وكان الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في سفر الهجرة إذا سأله سائل عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من هذا بين يديك؟ يقول: هاد يدلني على الطريق[6]، وقد أقرَّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قول علي للظعينة التي حملت كتاب حاطب إلى قريش عام الفتح: «لتخرجن الكتاب أو لنجردنك» فأخرجت الكتاب من عقاصها[7]، وهذا يدل على أن للحاكم أن يهدد بما لا يفعله، وجاءه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ رجل فقال: ((**يا رسول الله إن لي جارًا يؤذيني، فقال: انطلق فأخرج متاعك إلى الطريق، فانطلق فأخرج متاعه، فاجتمع الناس إليه، فقالوا: ما شأنك؟ فقال إن لي جارًا يؤذيني فجعلوا يقولون: اللهم العنه، اللهم أخزه[8]، فبلغه ذلك فأتاه فقال: ارجع إلى منزلك فوالله لا أؤذيك**))[9]، وهذه من الحيل التي أباحتها الشريعة وهي تحيل الإنسان بفعل مباح على التخلص من ظلم غيره، وفي المسند

(١) [أخرجه أبو داود (٣/ ١٥٧، رقم ٣٠٠٦)، وابن حبان (١١/ ٦٠٧، رقم ٥١٩٩)، والبيهقي (٩/ ٢٣١، رقم ١٨٣٨٧). تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري (١/ ١٣١، رقم ٦٤٤)، ومسلم (١/ ٤٥١، رقم ٦٥١). تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري (٦/ ٣، رقم ٤٤١٨)، ومسلم (٤/ ٢١٢٠، رقم ٢٧٦٩). تحقيق].
(٤) [أخرجه البخاري (٧/ ١٥٩، رقم ٥٨٨٦). تحقيق].
(٥) [أخرجه البخاري (٤/ ٤٨، رقم ٢٩٤٧) بلفظ: ((**ولم يكن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يريد غزوة إلا ورى بغيرها**)). تحقيق].
(٦) [أخرجه البخاري (٥/ ٦٢، رقم ٣٩١١) بلفظ: «هذا الرجل يهديني السبيل». تحقيق].
(٧) [أخرجه البخاري (٥/ ٧٧، رقم ٣٩٨٣)، وأبو داود (٤/ ٢٨٦). تحقيق].
(٨) [بالأصل: أخرجه. تحقيق].
(٩) [رواه البخاري في الأدب المفرد (ص ٥٦ رقم ١٢٤) وفي لفظه: ((**...فاجتمع الناس عليه، فقالوا: ما شأنك؟ قال: لي جار يؤذيني، فذكرت للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فقال: انطلق فأخرج متاعك إلى الطريق، فجعلوا يقولون: اللهم العنه، اللهم أخزه. فبلغه، فأتاه فقال: ارجع إلى منزلك، فوالله لا أؤذيك**)). تحقيق].

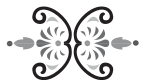
والسنن عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من أحدث في صلاته فلينصرف، فإن كان في جماعة فليأخذ بأنفه ولينصرف**))(١)، وقد ثبت أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال للسائل: «من أنتم؟» ((**نحن من ماء**))(٢)، وهذا ونحوه يدل على جواز المعاريض التي لا تبطل حقًّا ولا تحق باطلًا.

وقد جرى أصحابه بعده على طريقتهم فاستعملوا آراءهم حيث لا نص.

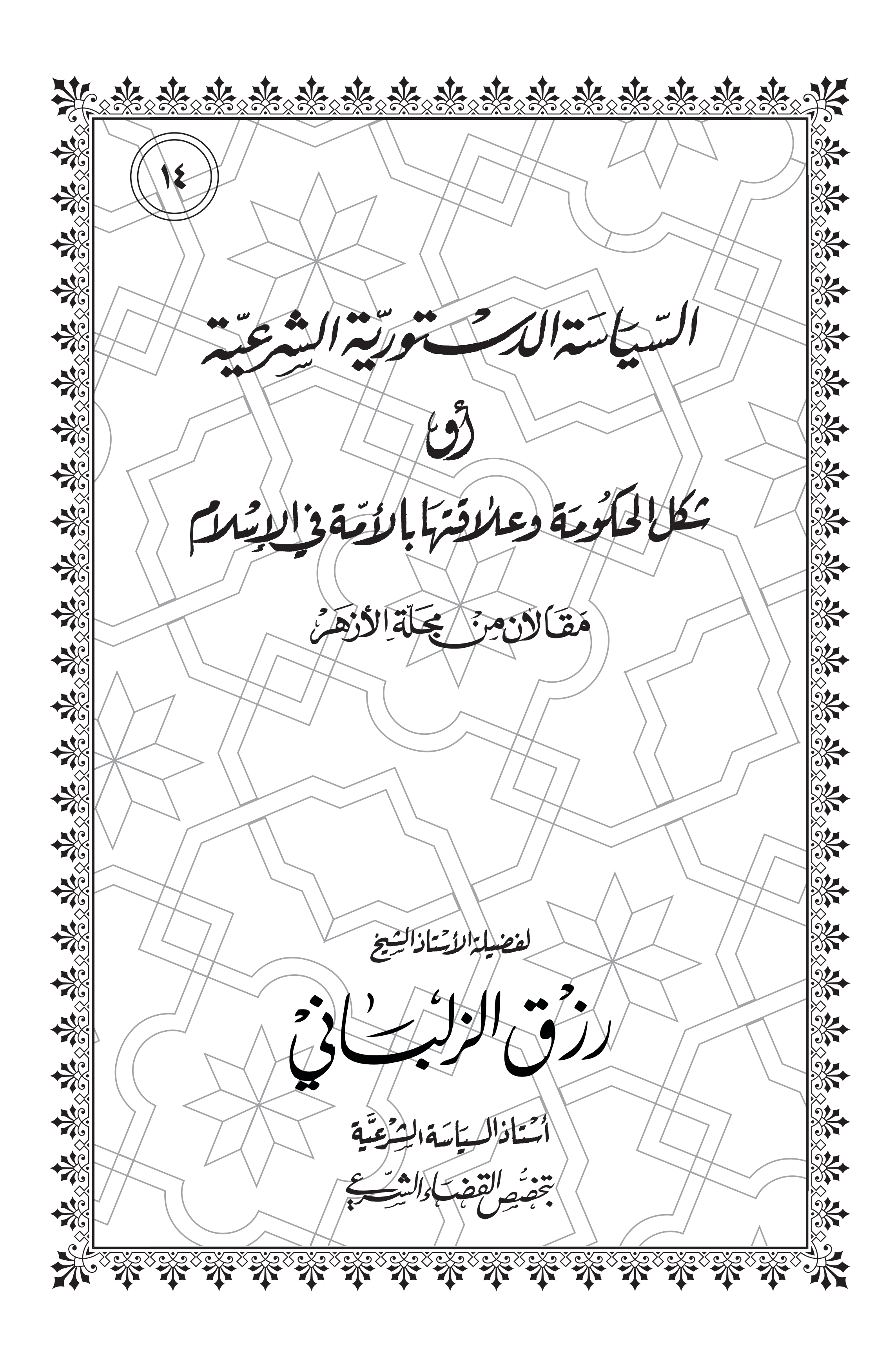
وقد وجدوا أنفسهم عقب وفاة الرسول -صلوات الله عليه- أمام أكبر مشكلة وهي من يتولى الأمر بعده، أمن المهاجرين، أم من الأنصار، أم من هؤلاء أمير ومن هؤلاء أمير؟! وإذا فصل في ذلك فمن هو خير من يتولاها، لم يرد في ذلك نص من كتاب ولا سنة فلم يكن إلا أن يستعلموا رأيهم وقد فعلوا وانتهى الأمر ببيعة أبي بكر.

واجه أبو بكر عقب خلافته مسألة أهل الردة وهم مانعو الزكاة، فرأى قتالهم وسبي نسائهم، وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يخالفه في ذلك، وبلغ خلافه إلى أن ردهن حرائر إلى أهلهن إلا من ولدت وليدها بعد أن صارت الخلافة إليه.

رأى أبو بكر التسوية بين المهاجرين والأنصار في الغنائم، فقال عمر: لا تجعل من ترك دياره وأمواله مهاجرًا إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كمن دخل في الإسلام كرهًا، فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ، وكان أبو بكر يعمل برأيه فيسوي بينهم، ولما أفضت الخلافة إلى عمر فرَّق بينهم ووزع على تفاوت درجاتهم.



(١) [أخرجه أبو داود (١/ ٢٩١، رقم ١١١٤) بلفظ: ((**إذا أحدث أحدكم في صلاته فليأخذ بأنفه، ثم لينصرف**))، وابن ماجه (١/ ٣٨٦، رقم ١٢٢٢) بلفظ: ((**إذا صلى أحدكم فأحدث، فليمسك على أنفه، ثم لينصرف**))، ورواه أحمد (٣٩/ ٤٦٨) عن علي بن طلق مرفوعا بلفظ: ((**إذا فسا أحدكم، فليتوضأ**)). تحقيق].
(٢) [ذكره ابن هشام في السيرة (٢/ ١٨٩). تحقيق].



١٤

السياسة الدستورية الشرعية

أو

شكل الحكومة وعلاقتها بالأمة في الإسلام

مقالان من مجلة الأزهر

لفضيلة الأستاذ الشيخ

رزق الزلباني

أستاذ السياسة الشرعية

بتخصص القضاء الشرعي

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

السياسة الدستورية الشرعية
أو
شكل الحكومة وعلاقتها بالأمة في الإسلام

لا بد لكل أمة من حكومة على رأسها فرد أو هيئة مكونة من عدة أفراد ترتبط بالأمة بعلاقة التصرف في شؤونها وحملها على طاعتها، وهذه الحكومة يختلف شكلها باختلاف هذه العلاقة إطلاقًا وتقييدًا؛ لأنه إن كان تصرفها في تلك الشؤون مطلقا مفوضا إلى إرادتها إن شاءت أقامت الشرع المسنون أو القانون المرسوم، وإن شاءت حكمت بمحض رأيها، فهي حينئذ حكومة مطلقة أو استبدادية، وإن كان تصرفها مقيدًا بالشرع أو القانون بحيث لا يجوز لها أن تتصرف بغير ما قيدت به، فهي حكومة مقيدة أو دستورية، وإذن فتقييد تصرف القوة الحاكمة في شؤون الأمة المحكومة شرط لا بد منه لدستورية الحكم، كما أنه ضروري للتوفيق بين سلطان الحاكم وحرية المحكوم؛ إذ به يتبين واجب كل منها فلا يطغى أحدهما على الآخر.

والقواعد التي تبين وسائل هذا التقييد وطُرُقه هي السياسة الدستورية، وقد تُسمَّى القانون النظامي أو القانون الأساسي، وهي وضعية إن كان الواضع لها عقلاء الأمة وبصراءها وذوي الرأي فيها، وشرعية إن كانت من عند الله تعالى بواسطة رسول يقررها للناس، وعلى هذا فالسياسة الدستورية الشرعية هي القواعد التي شرعها الله تعالى لعباده على لسان رسوله لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم.

أما الاستبداد -وهو على ما بينا- تصرف الفرد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة من غير تقيد بشرع أو قانون، فهو مما يحرمه الإسلام ويمقت أهله أشد المقت كليا كان أو جزئيا؛ ذلك بأنه عمل بالهوى ونبذ للدين وخروج على أمر

الله تعالى باتباع رسوله في كل ما جاء به، قال تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ ﴾ [الأعراف: ٣]، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧]. وذلك يوجب على كل فرد من أفراد الأمة الوقوف عند حد ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال والأحكام بلا فرق بين حاكم ومحكوم، وعلى هذا جرى عمل السلف الصالح من هذه الأمة وانعقد عليه إجماعهم، فلم يبيحوا في جميع أطوارهم أن يلي أمورهم من يخالف الكتاب أو السنة في حكمه إلى ما تنبعث إليه شهوته وهواه، وصيغ بيعتهم ناطقة بذلك، فقد كانوا يقولون لمن يبايعونه: بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تتبع فينا سنته وتسلك بنا طريقته، أو على أن تحكم فينا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، إلى غير ذلك من العبارات التي يتفق معناها وإن اختلف مبناها، هذا والاستبداد منابذ لحكمة الله تعالى في إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع، وفيما ذكرنا ما يكفي للدلالة على أن الحكومة الإسلامية دستورية مقيدة.

أما السياسة الدستورية التي قررتها الشريعة المطهرة فهي:

١ـ الأمة مصدر السلطتين التنفيذية مطلقا والتشريعية فيما لا نص فيه.

٢- الحاكم مسؤول.

٣- حقوق الأفراد والجماعات مكفولة.

وتفصيلا لذلك نقول:

السلطة التنفيذية أو الحكومة:

نصب الحاكم وهو الرئيس الأعلى حق من حقوق الأمة، بل هو واجب عليها، والأدلة على ذلك كثيرة، منها إجماع الصحابة، فقد عدوه من أهم الواجبات؛ إذ قدموه على دفن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو إجماع ثابت بالتواتر فيفيد القطع، وبنصبها إياه يستفيد حق التصرف في شؤونها على مقتضى الشريعة، وتولية من يراه أهلا للولاية على الأعمال المختلفة من إمارة وقضاء وغيرهما، فهو يستمد سلطانه من الأمة مباشرة، وهي صاحبة الحق في هذا السلطان؛ إذ لو لم يكن لها لما استفاده منها، فإن فاقد الشيء لا يعطيه، وغيره من عماله وقضاته يستفيد سلطانه من الأمة بواسطته، وإذا فسلطة الحكم للأمة ممثلة في أولي الأمر.

السلطة التشريعية:

المراد بها هنا سلطة بيان حكم الله تعالى فيما ليس فيه نص صريح في حدود الكتاب والسنة، وهي أيضا حق للأمة ليس للرئيس الأعلى منها شيء إلا باعتباره فردا له حق الاجتهاد إذا كان من أهله، شأنه في ذلك شأن سائر المجتهدين، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فهو يقتضي إيجاب الشورى على الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل أمر هو محل لها، وهو ما لا نص فيه بالضرورة، وما كان إيجاب الشورى عليه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمجرد تطييب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأي في الحكم، ولا لتعظيم أقدارهم، ولا لسن الشورى للأمة فحسب، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، بل للاستعانة برأيهم في تعرف حكم ما لا نص فيه، يدل على ذلك قوله في نسق ذكر المشاورة: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، إذ معناه: فإذا صممت على أمر بعد المشاورة فأمضه، ولو كان فيما شاور فيه نص قد ورد به التوقيف من الله تعالى لكانت العزيمة فيه سابقة على المشاورة، إذ كان ورود النص موجبا لصحة العزيمة قبل الشورى؛ ففي ذكر العزيمة بعد الشورى دلالة

علـى أنها صدرت عنها، وأنه لم يكن في موضع الشـورى نص قبلها، وقد ثبت أن رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يستشـير أصحابه فيما لا توقيف فيه، ويجتهد معهم ثـم يعمـل بما يظهر له أنه الصواب، وفي ذلك ضروب مـن الفوائد؛ أهمها: إعلام الناس أن ما لا توقيف فيه من الحوادث فسبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن، فالشورى قاعدة من قواعد الشريعة وعزيمة من عزائم الأحكام، وإذا كانت واجبـة علـى رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو من هـو في كماله العقلـي والروحي واتصاله بالوحي الإلهي، فهي على غيره أوجب.

أوجب الله تعالى الشورى ولم يبين لها كيفية ولم ينه عن كيفية، فحكم جميع الكيفيـات الإباحـة عملا بقاعدة: كل ما لـم يرد فيه إيجاب ولا حظـر فهو مباح، وإذن فلنا أن نختار منها ما يسير عليه غير المسلمين إذا كان محققا لمصالحنا غير مخالف لشيء من قواعد ديننا.

وإذا كان غرض الشـورى ومقصودها هو بيان الحكم اللائق فيما لا توقيف فيه فأهلها هم أهل الكفاية فيما يستشارون فيه، وقد عبر عنهم القرآن الكريم بأولي الأمر، وأمر بطاعتهم، فقال: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النسـاء: ٥٩]، وتسـميتهم بأولي الحل والعقد في عبارات المتكلمين والفقهاء هي في الواقع تفسـير لعبارة الكتـاب، وهم على الحقيقة قادة الأمـة وأولو الرأي فيها الذين ترتضيهم وتثق بهم وترضى بما يقررونه؛ فاتفاقهم إجماع، وهو حجة يجب العمل بها وتحرم مخالفتها بنص هذه الآية، فمتى اتفقوا على أمر وجب على الأمة الطاعة وعلى الحاكم التنفيذ، فإن أبى أسقطوه لمخالفته الإجماع المعصوم، وإن اختلفوا في أمر وجب رده إلى الكتاب والسـنة بعرضه على أصولهما وقواعدهما بواسطة من يختار لذلك من أهل العمل بهما والبصر بالمصالح العامة، فيعمل بما يتفق معهما، عملا بقوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُـولِ إِن كُنتُـمۡ تُؤۡمِنُـونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾ [النسـاء: ٥٩]، فإن اسـتمر الخلاف بين

أولئك المختارين أيضا كان المرجح هو الرئيس الأعلى؛ نصت على ذلك السنة؛ فقد استشار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أصحابه في أسرى بدر وعمل برأي أبي بكر، فأخذ الفدية منهم وأطلقهم، وقد كان رأي أكثر من استشير قتلهم.

مسؤولية الحاكم:

عرفت مما قدمنا أن الشريعة قضت بمسؤولية الحاكم، فأوجبت عليه التقيد بالكتاب والسنة وما اتفق عليه أولو الأمر، كما أوجبت على المسلمين نبذ طاعته إذا حاد عن ذلك؛ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، غير أن مما لا ريب فيه أن مجرد وجوب هذا التقيد عليه وعلمه به لا يكفي في تحققه، فإن كثيرا من الناس يتركون واجبات لا يشُكُّون في وجوبها، ويقترفون مآثم يؤمنون بحظرها، فكان لا بد لتحقيق هذا الواجب من طائفة تتحقق بمعاني الشريعة وتظهر بمظاهرها، تُقَوِّمُ الحاكم عند انحرافه عنها، وتحضه على ملازمتها والسير على صراطها؛ لذلك أوجب الله تعالى على الأمة قيام طائفة منها بهذا الأمر وجوبا كفائيا يسقط بفعل البعض ويستحق الكل بإغفاله عقاب الله تعالى، فقال سبحانه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فقد أوجب على الكل قيام أمة أي طائفة منهم بذلك، فهو واجب على الكفاية، ودليل الوجوب أولا: لفظ الأمر، وثانيا: أن التقيد بالشريعة واجب مطلق؛ إذ لا يسقط وجوبه بحال ولا سبيل إلى إقامته إلا قيام تلك الطائفة بالدعوة إليه والحمل عليه، وقيامها مقدور، فيكون واجبا بمقتضى قاعدة: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، وهذا القدر متفق عليه، والخلاف في أنه واجب بما وجب به الواجب المطلق أو بأمر آخر لا يعنينا في هذا المقام.

هذا، والآية الكريمة لم يصرح فيها بالمدعو والمأمور والمنهي، وحذفه مؤْذِنٌ بالعموم، فهي عامة في الملوك وغيرهم، فيكون من وظيفة هذه الطائفة

وواجبها دعـوة الملوك إلى الخير، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، حفظًا للشريعة أن يتجاوز حدودها المعتدون، وأن يتعالى على أحكامها ذوو الشهوات فينتهكوا حرمتها، ويفسدوا نظامها إذا لم يؤخذ على أيديهم وتركوا وما يشاؤون.

ومراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبينة في الحديث الصحيح: ((**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه**))[(١)]، ولا يخفى ما يقتضيه التغيير باليد من استئصال أسباب الفساد وإيقاف كل عابث عند حدود الفضيلة، أما التغيير باللسان فإرشاد وتعليم، ونصيحة وتقويم؛ يدل على وجوبه فوق ما سبق قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الدين النصيحة -ثلاث مرات- قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**))[(٢)]، ونصيحة الأئمة على ما قال العلماء هي: معونتهم على القيام بما تكلفوا القيام به، بتعليمهم إذا جهلوا، وإرشادهم إذا هفوا، وتنبيههم إذا غفلوا، وسد حاجتهم إذا احتاجوا، وتحذيرهم من سوء يراد بهم، ونصرتهم في جمع الكلمة عليهم ورد القلوب النافرة إليهم.

ولقد كان أمر هذه المسؤولية موضع عناية السلف واهتمامهم وتقديرهم، فما كان يعاب على أصغرهم قدرا أن يحاسب أعظم الخلفاء شأنا على الهفوة النادرة والخطأ اليسير، وكان الخلفاء الراشدون يقررون ذلك في المجالس الجامعة؛ قال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنما أنا متبع لا مبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني»[(٣)]، وقال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم»[(٤)]، وثبت مثل ذلك عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وفي هذا ما يدل على مبلغ

(١) [صحيح مسلم (١/ ٦٩ رقم ٤٩). تحقيق].

(٢) [صحيح مسلم (١/ ٧٤، رقم ٥٥) بلفظ: ((**الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**)). تحقيق].

(٣) [موطأ مالك (١/ ١٦١) ولفظه: "إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أنا أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني". تحقيق].

(٤) [البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤١٥) بلفظ: «...فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم». تحقيق].

تأثر تلك النفوس المؤمنة حقا بالتعاليم الإسلامية وشعورها الصحيح بواجب المسؤولية.

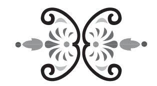
كفالة حقوق الأفراد والجماعات:

إن الإسلام كفل مصالح الأمم في كل زمان ومكان، وشرع للأفراد والجماعات أحكاما ليس أعدل ولا أرفق منها؛ يعرف ذلك كل ناظر فيما جاءت به الشريعة من الأحكام بعدل وإنصاف واطراح للعصبية، ولسنا بصدد بيان ذلك، وإنما الذي يعنينا في هذا المقام أن نبين أن الإسلام وضع ضمانات أساسية لتكون حفاظا لتلك الأحكام؛ منها مسؤولية الحاكم، وقد شرحناها فيما سبق، ومنها ما أوجبه الله تعالى من أداء الأمانة إلى أهلها، والعدل في الحكم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ [النساء: ٥٨]، والأمانة كل ما يجب حفظه وتأديته إلى مستحقه؛ فالمناصب العامة أمانة في عنق الإمام، ويجب أن يضعها في أهلها، وأموال الدولة أمانة يجب صرفها في وجوهها، وما للأفراد والجماعات من حقوق مشروعة كالحرية في التصرف المالي من البيع والشراء ونحوها، وفي إبداء الرأي والسكنى والتعلم والتعليم في دائرة المشروع -أمانة يجب تمكينهم منها. والعدل هو الحكم بما أنزل الله وإيصال الحق إلى مستحقه في أقرب وقت من غير هوى ولا مداجاة.

وفي إيجاب العدل وأداء الأمانة وإشراف الأمة ومراقبتها لتصرفات الحاكم أقوى ضمان لحفظ حقوق الأفراد والجماعات.

هذا مجمل السياسة الدستورية الشرعية، ومنه تعلم أن تلك السياسة دين يتعبد به؛ فامتثالها طاعة تستعقب الثواب، ومخالفتها معصية تستتبع العقاب، وهي مع ذلك لا تفترق عن القانون الأساسي لأرقى حكومات العالم في زماننا هذا إلا في أنها أوجبت رد المتنازع فيه بين أولي الأمر إلى الكتاب السنة، وغيرها يوجب الأخذ برأي الأكثر.

ومن الإنصاف للحق أن نقول: إن ما درجت عليه الشريعة أدنى إلى الصواب، وأجدر بتحقيق المصلحة واتفاق الكلمة؛ ذلك أن الأكثرية قد تكون من حزب واحد ينصر بعض أفراده بعضا في الحق وفي الباطل، فمتى شاء زعماء الحزب تقرير أمر ولو بباعث المصلحة الشخصية تبعهم الباقون من أعضائه، فيصبح ما قرروا واجب الاتباع؛ لأنه رأي الأكثر، وإن كان ظاهر الضرر قبيح الأثر، فتضيع المصلحة العامة، وتتزعزع ثقة الأمة بأمثالهم، وتجد الفتنة والتفرق طريقهما إلى النفوس، وفي ذلك الخطر كل الخطر. وفي الرد إلى الله والرسول اطمئنان كل نفس وراحة كل ضمير، وضمان وحدة الأمة وسيرها على صراط مستقيم.



السياسة الشرعية

مبناها

إن السياسة الشرعية ترجع إلى التصرف في الشؤون العامة على قاعدة جلب المصالح ودرء المضار مع عدم المخالفة للشريعة الغراء، وإن لم يقل بذلك التصرف مجتهد ولم يرد به نص خاص، أو إلى القواعد التي يتعرف بها ذلك التصرف؛ فهي في الواقع بناء الأحكام المتعلقة بالشؤون العامة على المصالح، ومراعاة الحكمة في التصرفات، بحيث يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

هذه السياسة -عند التحقيق وإجمال النظر الصحيح واطراح العصبية للمألوف- موافِقَة تمام الموافَقَة للشرع الكريم الذي بلَّغه رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ البلاغ المبين؛ فقد بلغ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ الأحكام مقرونة بعللها إيذانا بأن الله تعالى حكيم في شرعه، وبأن حكمته في تشريع الأحكام مصلحة يقصد جلبها أو تكميلها، أو درء مفسدة أو تقليلها، وبأن غاية الشريعة نفع المكلفين بجلب المصالح لهم ودفع المضار عنهم.

وإذا كانت مبنية على رعاية المصلحة تابعة لها فهي بالضرورة لا تلتزم طريقا معينا، ولا تقف عند حدود ثابتة لا تتعداها، بل يجب أن تتغير كلما تغيرت المصلحة بحسب الأزمنة أو الأمكنة، على شريطة ألا تتعدى في جميع الأحوال حدود الشريعة وقواعدها الكلية.

ومما تقدم يعلم أن هذه السياسة قائمة على أمرين: أحدهما ثبوت الحكمة لله تعالى، والثاني: عدم وجوب التقليد لواحد من الأئمة الأربعة أو غيرهم.

وسنبين ذلك بقدر ما يتسع له المقام، فنقول:

إن الله سبحانه كما تفرد بالإيجاد فلا خالق سواه، تفرد بالتشريع فلا حاكم غيره، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. والمراد بالأمر التصرف في الملك، ومنه إرسال الرسل وإنزال الكتب لتشريع الأحكام ووضع الحدود، ثم هو سبحانه مختار في خلقه وأمره لصدور ذلك عن علمه وإرادته وقدرته، ومن القواعد المسلمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث، ولا يريدون من العاقل إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته، ويريدون من صونها عن العبث أنها لا تصدر إلا لأمر يترتب عليها يكون غاية لها. وإذا كان هذا في العاقل الحادث فما الظن بمصدر كل عقل ومنتهى كل كمال في العلم والإرادة وسائر الصفات؟ على أنَّ تنزُّه الفعل عن العبث مما تشهد الفطر السليمة بأنه كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وكل ما كان كذلك يجب ثبوته لله تعالى. فالحكمة واجبة الثبوت لله تعالى؛ لأن تنزه الفعل عن العبث لا يتم إلا بمراعاتها، وهي ما يترتب على الخلق أو الأمر من المنافع الخاصة أو العامة معلوما له سبحانه، مرادا له من خلقه وأمره.

هذا ما تقتضيه بداهة العقل؛ والنقل القطعي يؤيدها أكمل تأييد؛ فقد أخبر الله سبحانه أنه خلق كذا لكذا، وأمر بكذا لكذا.

فمن التعليل للخلق قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: ١١]. ومن التعليل لتفاصيل الأحكام الشرعية قوله تعالى بعد آية الوضوء والتيمم: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]. وفي الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وفي الصلاة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وفي القبلة: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]. وفي القتال: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: ٣٩]. وفي القصاص: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]. إلى أضعاف أضعاف ذلك مما يفيد من له أدنى تأمل القطع بأنه تعالى ما خلق ولا أَمَرَ إلا للحكم التي ذكرها ولغيرها مما لم يذكره، تاركا للعقول أجر البحث عنه ولذة الوقوف عليه بعد التنبيه بالمذكور على ثبوت أصل الحكمة.

وانظر كيف أنكر سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا حكمة، فقال: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ ١١٥ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥- ١١٦]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ١٦ لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوٗا لَّٱتَّخَذۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦- ١٧].

وقد أثنى سبحانه على المؤمنين حيث نزهوه عن إيجاد الخلق عبثا، فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وأخبر أن ذلك ظن أعدائه لا ظن أوليائه، فقال: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [ص: ٢٧].

وعلى الجملة فالتحقيق الذي لم يبق معه مجال للشبهة أن الأحكام الشرعية قائمة على رعاية مصالح العباد، وأنه لا مانع عقلا ولا نقلا أن تكون أحكام الله معللة بالعلل والغايات.

على هذه المقدمة قام الاجتهاد والقياس؛ إذ لولا أن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح لانسد بابهما، ولوقف الناس أمام ما لم يرد فيه نص من أعمالهم -وهو يُرْبِي على موارد النصوص- موقف الحائر الذي يجهل حكم الله تعالى في أكثر ما يأتي وما يذر، ولبطل عموم رسالته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو مما يجب الإيمان به لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. ذلك أن رسالته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لها عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى ما يحتاج إليه من بعث إليهم في أصول الدين وفروعه، فكما لا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته لا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به؛ ومن الواضح أن ما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قول متلو وهو الكتاب، وغير متلو وهو السنة القولية، وفعل وتقرير، وذلك كله متناهٍ، وأفعال العباد متجددة غير متناهية، ومن المحال أن يقابل المتناهي ما لا يتناهى، فلو لم تشتق أحكام ما لا نص فيه من موارد النصوص بالاجتهاد لبطل أحد عمومي الرسالة، ولاحتاج الناس بعد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى رسول آخر يبين أحكام ما لا نص فيه، ولم يكن عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خاتم النبيين، وذلك كله مما علم من الدين بطلانه بالضرورة.

إذا ثبت بما أسلفنا أن حكمة الشارع وقصده من شرع الأحكام التكليفية إنما هو حفظ المصالح ضرورية كانت أو كمالية تحسينية، وهي المسماة بكليات الشريعة فكل حكم يؤدي إلى حفظ مصلحة منها بأن كان يترتب على الأخذ به أن يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولم يخالف ما جاء به الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهو من الشريعة مطلقًا، سواء أكان مما شرعه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأمته ونزل به الوحي أم مما لم يشرعه ولم ينزل به وحي، وإنما كان رأيا محمودا، وهو ما يدركه العقل بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة الصواب فيما تتعارض فيه الأمارات، وكان مع هذا صادرا من أهله غير معارض لنص أو إجماع، فالرأي

المحمود بهذا الاعتبار يتناول القياس، ومنه الاستحسان على التحقيق، كما يتناول المصالح المرسلة وهي المصالح التي لم يشهد لها بالاعتبار ولا بالإلغاء نص معين، وكانت ترجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع.

عدم وجوب التقليد:

مما تقدم يتبين أن القول بوجوب التقليد لواحد من الأئمة الأربعة فقط، وأن من التزم مذهبا من المذاهب لا يجوز له الانتقال عنه إلى غيره، قول ينافي السياسة الشرعية التي يجب أن تتغير بتغير المصالح بحسب الأزمنة والأمكنة والعادات كما أسلفنا، ثم هو مع ذلك لا دليل عليه من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسوله ولا من إجماع المسلمين، بل المنقول عن ابن الصلاح وغيره من محققي العلماء أنه يجب على الأمة أن يقوم بعضها بالاجتهاد المطلق المستقل؛ لأنه فرض كفاية. وقال الشعراني في الدرر المنثورة: لم يبلغنا عن أحد من السلف أنه أمر أحدا أن يتقيد بمذهب معين، ولو وقع ذلك منهم لوقعوا في الإثم لتفويتهم العمل بكل حديث لم يأخذ به ذلك المجتهد... والشريعة حقيقة إنما هي مجموع ما بأيدي المجتهدين كلهم لا ما بيد واحد منهم، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد التزام مذهب خاص لعدم عصمته، ومن أين جاء الوجوب والأئمة كلهم قد تبرؤوا من الأمر باتباعهم وقالوا: إذا بلغكم حديث فاعملوا به واضربوا بكلامنا عُرْضَ الحائط. اهـ[1].

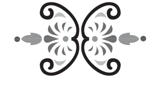
هذا وعموم رسالته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكل ما يحتاج إليه الناس في كل زمان ومكان يقتضي أن تتبع الشريعة في أحكامها الدنيوية تطور الأمم في الشؤون الاجتماعية لإقامة الشؤون العامة على نهج المصلحة، ولحفظ البيضة، إما باجتهاد من هو أهل له من أهل البصر بقواعد الشريعة وشؤون الحياة، وإما بطريق التخريج على

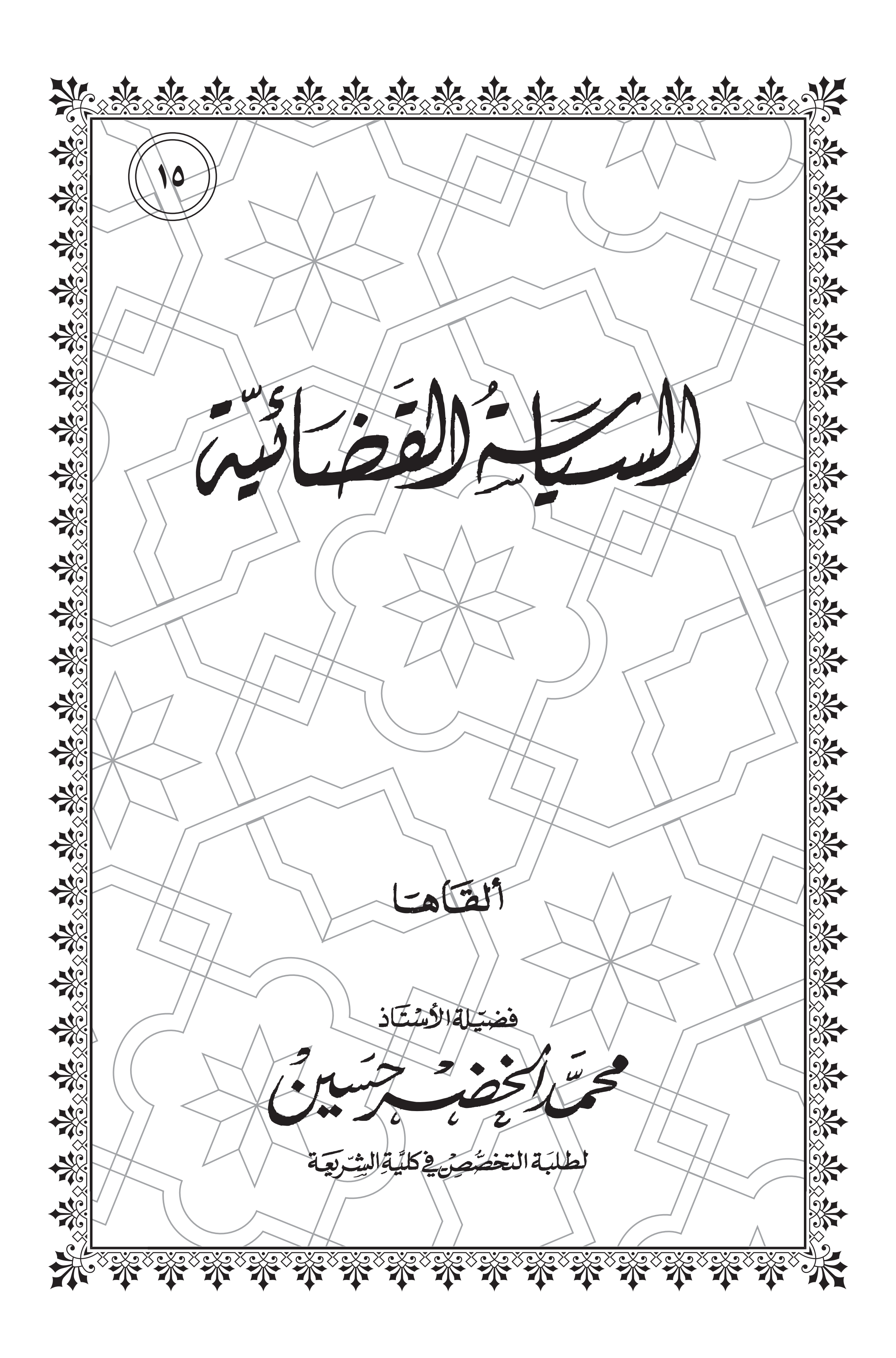
(١) [نقله ابن الآلوسي في جلاء العينين ص١٩٨ عن الشعراني. تحقيق].

مذاهب المجتهدين، وهو استنباط أحكام الحوادث المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التي مهَّدها صاحب المذهب ممن هو أهل لذلك، وهو من له ملكة الاقتدار على هذا الاستنباط، وهو المسمى بمجتهد المذهب، ولا ريب في أن التخريج جائز، فقد وقع في كثير من الأعصار في مذاهب الأئمة من المتبحرين فيها ولم ينكر عليهم أحد؛ وإما بأخذ الحكم المناسب من أي مذهب كان، ولو من غير المذاهب الأربعة متى صح سنده.

وعلى الجملة: فإن الجمود في الشؤون العامة على مذهب معين -ولو أصبح بعض الأحكام فيه لا يؤدي الغاية التي قصدت منه لتغير الأحوال والعادات والنيات- مما لا يقبله نقل ولا عقل، ولا يتفق مع سماحة الشريعة الغراء.

والله الهادي إلى سواء السبيل





١٥

السِّيَاسَةُ القَضَائيَّة

ألقاها

فضيلة الأستاذ

محمد الخضر حسين

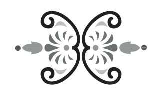
لطلبة التخصص في كلية الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين، وآله المهتدين وصحبه المجتهدين

هذه محاضرات في السياسة القضائية، قمتُ بإلقائها في السنة النهائية بقسم التخصص في القضاء بكلية الشريعة سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م



السياسة القضائية

السياسة: مصدر ساس يسوس، وترد في كلام العرب لمعانٍ ترجع إلى معنى التدبير والرعي والضبط، يقال: ساس فلان الدابة، إذا قام عليها وراضها، وفلان ساس وسِيسَ عليه، أي أدب وأُدِّبَ، وسُسْتُ الرعية: استصلحتُها بالأمر والنهي.

فبينا نسوس الناس والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سوقة نتنصف

وساس الملك: دبر شؤون المملكة، قال ابن زريق:

أُعطيت ملكًا فلم أحسن سياسته كذاك من لا يسوس الملك يخلعه[1]

والقضاء ذكر له علماء اللغة معاني متعددة ترجع إلى معنى إتمام الشيء قولًا أو فعلًا، يقال: قضى غريمه دينه: أي أدَّاه، وقضى عليه: أي أماته، وقضى الشيء: فرغ منه، وقضى: حكم وفصل[2].

وأما القضاء شرعًا فقد اختلفت عبارات العلماء في تحديده، فمنهم من عرَّفه ناظرًا إلى ما يصدر عن القاضي من القول الذي يقع به الفصل فقال: القضاء: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام. ونظر بعضهم إلى ما يترتب على هذا الإخبار من قطع الخصومات فقال: هو الفصل بين المتخاصمين. ورأى الشيخ ابن عرفة أن القضاء في الشرع معنى حكمي؛ أي: اعتباري يختص بالقاضي سواء فصل بالفعل أو لم يفصل، فقال في حَدِّه: «صفة حُكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل أو تجريح لا في عموم مصالح المسلمين»[3].

قوله: «حُكمية» يريد اعتبارية، وقوله: «توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي» أي أن هذه الصفة الحكمية توجب إيجابًا شرعيًّا إمضاء ما حكم به، فخرج به مَنْ ليس له تلك الصفة، فإنه لا يجب تنفيذ حكمه، وقوله: «ولو بتعديل

(١) [لسان العرب ٦/ ١٠٨، ١٠/ ١٧٠، القاموس المحيط ١/ ٥٥١. تحقيق].
(٢) [تاج العروس ٣٩/ ٣١٢. تحقيق].
(٣) [المختصر الفقهي ٩/ ٨٥. تحقيق].

أو تجريح» يريد أنها توجب نفوذ حكمه في كل شيء ولو كان بتعديل أو تجريح، وقوله: «لا في عموم مصالح المسلمين» أخرج به الإمام؛ لأن القاضي ليس له قسمة الغنائم، ولا تفريق أموال بيت المال، ولا ترتيب الجيوش ولا قتل البغاة، ولا الإقطاعات.

ويمتاز القضاء عن الفتوى مع اتحادهما في أن كلًّا منهما إخبار عن الله تعالى وأنه لازم للمكلف، أن الفتوى إخبار محض، والحكم إخبار معناه الإنشاء والإلزام، فالمفتي مع الشارع كالمترجم مع القاضي ينقل عنه ما تلقاه منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك، أما الحاكم مع الشارع فكنائب الحاكم ينشئ الأحكام والإلزام، فكأنه قال له: أي شيء حكمت به على القواعد، فقد جعلته حكمي[1].

ويمتاز القاضي والمفتي عن الفقيه المطلق بأن القضاء والفتوى أخص من العلم بالفقه؛ لأن الفقه يتعلق بكلي من حيث صدقه على جزئيات، نحو «البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر». أما القضاء والفتوى فقائمان على إعمال النظر في الحوادث الجزئية، وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف، حتى يتحقق انطباق ذلك الكلي عليها، فحال الفقيه من حيث إنه فقيه كحال عالم بكبرى القياس من الشكل الأول فقط، وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغراه، فالفقيه مثلًا يعلم أن البينة على المدعي، وقد يخفى عليه متى عرضت عليه نازلة مَنْ هو المدعي من الخصمين، وتمييز المدعي من المدعى عليه في النوازل الجزئية من شأن القاضي والمفتي.

وللقاضي صفات هي شروط في صحة ولايته معروفة في كتب الفقه، وهي: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والحرية، والذكورة، والعلم، والعدالة.

(١) الإحكام في الفتاوى والأحكام للقرافي.

وشرط الذكورة معروف بين علماء الإسلام في القديم والحديث، ومن شواهده ما جاء في الصحيح من قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "**لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة**"[1] ونسبوا إلى ابن جرير الطبري أنه يجيز أن تكون المرأة قاضية، ونسبوا إلى الإمام أبي حنيفة أنه يجيز قضاءها فيما تشهد فيه، أما ما نسب إلى ابن جرير فلم يصح نقله عنه، ومن لم ينظر إليه من جهة صحة النقل قال: «هو من الشذوذ ومخالفة الإجماع بحيث لا ينبغي الالتفات إليه»[2].

وأما ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة فمحمول على أنه يصح أن تقضي في واقعة على وجه التحكيم لا على أنها تقلد منصب القضاء، قال القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب الأحكام: «ونقل عن محمد بن جرير الطبري -إمام الدين- أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها تقضي فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستنابة في القضية الواحدة بدليل قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: "**لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة**"، وهذا الظن بأبي حنيفة وابن جرير، وقد روي أن عمر بن الخطاب قدم امرأة على حسبة السوق، ولم يصح، فلا تلتفتوا إليه فإنما هو من دسائس المبتدعة»[3].

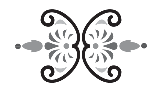
وأما صفة العلم فشرط القاضي في الأصل أن يكون بالغًا رتبة الاجتهاد، ولما قل في علماء الشريعة من يدرك هذه المرتبة أجازوا ولاية المتابع لمذهب إمام من أئمة الاجتهاد، حتى لا تتعطل الأحكام، ولا يعدل عمن له قدرة على الترجيح بين الأقوال إلى من قَصُرَ بَاعُهُ عنها.

---

(١) [أخرجه البخاري ٦/ ٨ رقم ٤٤٢٥. تحقيق].
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي.
(٣) [أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ٤٨٢. تحقيق].

وأما صفة العدالة فمعدودة في شرط صحة القضاء كما قال سحنون: «من لا تجوز شهادته لا تصح ولايته»[1]. ومقتضى بطلان ولاية غير العدل عدم نفاذ حكمه. وقال بعض الفقهاء: «إنْ حَكَمَ وَوَافَقَ حُكْمُهُ وَجْهَ الحقِّ مَضَى حُكْمُهُ»[2]، فالقاضي العدل تُحمل أحكامه على أنها موافقة لوجه الحق وتنفذ إلا إذا تبين أنها مخالفة له، وغير العدل لا تُحمل أحكامه على إصابة وجه الحق، ولا تنفذ إلا إذا تَبَيَّنَ أنها صواب.

والسياسة في قولنا: «السياسة القضائية» يراد بها الأحكام والنظم المتعلقة بالقضاء، ويسميها الكاتبون في أسماء العلوم وتعريفاتها «علم القضاء»، ويقولون في تعريفه: «هو علم يُبْحث فيه عن[3] آداب القضاة في أحوالهم وقضاياهم وفصل الخصومات ونحو ذلك»[4].

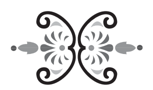


(١) [تبصرة الحكام ١/ ٢٦. تحقيق].
(٢) [ينظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل ٣/ ٢٣٧. تحقيق].
(٣) [بالأصل: على. تحقيق].
(٤) [أبجد العلوم لأبي الطيب القنوجي، ص٤٧٦.تحقيق].

حكم الحاكم يرفع الخلاف

إذا حكم حاكم في قضية على طريق الاجتهاد، فإن حكمه يرفع الخلاف، فليس لقاضٍ آخر أن ينقض الحكم في هذه القضية إلا إذا خالف النص الجلي من الشريعة، أو الإجماع أو القواعد القطعية، وهذا هو المعروف في أحكام القاضي المجتهد. وأما القاضي المتابع لإمام من الأئمة المجتهدين، فليس له أن يحكم إلا بالقول الراجح في مذهبه. قال ابن نجيم في إحدى رسائله: «قولهم: حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية يمضي ولا يجوز نقضه، إنما هو في حق المجتهد، أما القاضي المقلد، فليس له الحكم إلا بالصحيح المُفتى به في مذهبه، ولا ينفذ قضاؤه بالقول الضعيف»[1]. وقال التُّسُولي في شرح العاصمة: «إن قضاة اليوم لا يمضي حكمهم بخلاف المشهور أو الراجح أو المعمول به»[2].

ووجه هذا الذي قرروه أن من لم يبلغ رتبة الترجيح من طريق الأدلة، لا يعدل عن الراجح إلا لقصد يخرج به عن سنة العدل في القضاء.



(١) [البحر الرائق ٥/ ٢٢٢، الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٥/ ٤٠٨. تحقيق].
(٢) [البهجة في شرح التحفة ص٦٣٥. تحقيق].

مكانة القضاء

القضاء من الوظائف الشرعية الداخلة في مهمات الخلافة، ويكفيه شرفًا أن الرسل والأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كانوا يتولونه بأنفسهم، ونبَّه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لفضله وسمو مكانته بقوله: «**لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالًا فسلطه على هلكته في الحق، وآخر آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها**»(١). والمراد من الحسد الغبطة، وهي أن تتمنى مثل ما أوتيه غيرك. وحصر الغبطة في هاتين الخصلتين -وهي محمودة في كل خصلة من خصال الخير- للتنبيه على بلوغ مكانة القضاء والإنفاق في الخير أقصى غاية في السمو في نظر الشارع الحكيم، ومن أساليب البلاغة استعمال أداة الحصر للدلالة على أهمية الشيء وإحرازه المرتبة العليا في المعنى الذي قد يشاركه فيه غيره، فيرجع معنى الحديث إلى معنى أنه لا غبطة كاملة إلا الغبطة في هاتين الخصلتين. ومن سمو مكانة القضاء أن القاضي يستدعي أكبر شخص في الأمة كالخليفة إلى مجلس حكمه ويقضي عليه متى كان الحق في جانب خصمه، وكذلك كان يفعل قضاة العدل في الإسلام كأبي يوسف: حكم ليهودي في قضية رفعها على الخليفة هارون الرشيد(٢)، وكان بشير(٣) قاضي قرطبة حكم لتاجر خامل على الخليفة عبد الرحمن الناصر، وقال له: إن لم تنفذ ما حكمت به فإني أستقيل من القضاء.

وإذا كانت الأعمال تتفاوت في الفضل على قدر تفاضل غاياتها، فإن للقضاء غاية تعد من أجل الغايات هي: نصر المظلوم، وكف يد الظلم، وقطع المنازعات، والإصلاح بين الناس، وأداء الحق لمستحقه، ومن ذلك يستتب الأمن في البلاد، وإذا استتب الأمن، فهنالك طمأنينة النفوس وسعادة الحياة.

(١) [أخرجه البخاري ١/ ٢٥ رقم ٧٣. تحقيق].

(٢) [درر الحكام ٤/ ٥٩٧. تحقيق].

(٣) [كذا بالأصل، وقد رويت هذه القصة عن محمد بن بشير قاضي الجماعة بقرطبة للأمير الحكم بن هشام كما في قضاة قرطبة ص ٧٥، وترتيب المدارك وتقريب المسالك ٣/ ٣٣٧، ونفح الطيب ٢/ ١٤٥، وروي مثلها عن القاضي عبد الرحمن بن طريف اليحصبي مع الأمير عبد الرحمن بن معاوية كما في قضاة قرطبة ص ٦٥. تحقيق].

سلطة القضاء

كل أمة في حاجة إلى ثلاث سلطات: سلطة تشريعية تضع قوانين تميز الحق من الباطل والصالح والفاسد، وسلطة قضائية تصدر أحكامها على من يشتبه عليه الحق من الباطل، أو تغلبه أهواؤه على أن يخرج عن تلك القوانين، وسلطة تنفيذية تقوم على تنفيذ تلك الأحكام الصادرة من السلطة القضائية.

ومصدر التشريع في القضاء الشرعي هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما أنزله في كتابه الحكيم وما جاء في سنة رسوله الصادق الأمين صلوات الله وسلامه عليه، وما تضمنه الكتاب والسنة من الأصول التي يرجع إليها المجتهد في تقرير أحكام الواقع إن لم يجدها في نص آية أو حديث.

ويرجع النظر في السلطة القضائية إلى ما يدخل في حدود ولاية القاضي من أنواع القضايا التي ترفع إليه، ثم الموطن أو الزمان الذي يصدر فيه حكمه، ثم انفراده بالقضاء أو إشراك غيره له فيه.

أما ما يدخل في حدود ولايته فيرجع إلى ما يرسمه له صاحب الدولة عند توليته، وقد كان القاضي في عصر الخلفاء الراشدين يفصل بين الخصوم فقط، ثم أضيف إليه على التدريج النظر في أمور أخرى، وصار يجمع إلى الفصل بين الخصوم النظر في أحوال المحجور عليهم من فاقدي العقل واليتامى والمفلسين وأهل السفه، وفي الوصايا والأوقاف، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية، وتصفح الشهود والأمناء، واستيفاء الخبرة فيهم بالعدالة والجرح، وقسم التعازير، وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعًا[1].

وكذلك اتسعت دائرة القضاء في الأندلس حتى صار القضاة ينظرون في القليل والكثير بلا تحديد، وينفردون دون غيرهم بالنظر في الدماء والأوقاف والوصايا والأيتام وأموال الغُيَّب.

---

(١) مقدمة ابن خلدون.

وإذا لم يرسم ولي الأمر لولاية القاضي حدودًا كان المرجع في تحديدها إلى العرف، قال ابن القيم[1]: «اعلم أن عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المُوَلَّى بالولاية يُتَلَقَّى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأمكنة وبعض الأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب، وقد تكون في بعض الأمكنة والأزمنة قاصرة على الأحكام الشرعية فقط، فيستفاد من ولاية القضاء في كل قطر ما جرت به العادة واقتضاه العرف»[2].

وأما من جهة تخصيص السلطة القضائية بمكان فيصح تولية القاضي الحكم في بلد أو في محلة منه، وإنما ينفذ حكمه في المكان الذي عين له، ويصح توليته الحكم في القضايا التي ترفع إليه في داره أو في مسجده، ولا يجوز له الحكم في غير داره ولا في غير مسجده؛ لأن ولايته مقصورة على هذين المكانين. قال أبو عبد الله الزبير: «لم تزل الأمراء عندنا بالبصرة برهة من الدهر يستقضون قاضيًا على المسجد الجامع يسمونه قاضي المسجد، يحكم في مائتي درهم وعشرين دينارًا فما دونها، ويفرض النفقات ولا يتعدى موضعه ولا ما قُدِّر له»[3].

وأما من جهة قصر قضائه على الزمن المعين، فيصح تقليده النظر بين الخصوم في يوم يعينه صاحب الدولة كيوم السبت أو يوم الأحد أو أيام الأسبوع ما عدا يوم الجمعة، ويكون حكمه في غير المدة المعينة غير نافذ، فإذا مضى يوم السبت أو يوم الأحد مثلًا استمرت ولايته التي هي صفة اعتبارية على أمثال اليوم المعين من الأيام، وإن كان ممنوعًا من النظر فيما عدا ذلك اليوم.

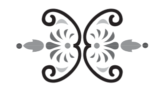
وأما إفراد شخص بالقضاء أو إشراك غيره له فيه، فيصح تولية قاضيين في بلد واحد على أن يختص كل منهما بجانب منه، وعلى أن يختص كل منهما بنوع من الأحكام كالأنكحة أو المواريث.

---

(١) [بالأصل: القاسم، والصواب ما أثبتناه. تحقيق].
(٢) [الطرق الحكمية لابن القيم ص٢٠٢. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية ص١٢٣. تحقيق].

أمـا تولية قاضييـن على أن يتصدر كل منهما للفصـل في جميع القضايا التي ترفع إليه، فقد منعه بعض الفقهاء حذرًا من التشـاجر في تجاذب الخصوم إليهما، وأجـازه جمهور الفقهـاء، ويدفع ضرر التشـاجر بأن يكون الحـق في اختيار أحد القاضييـن للطالـب، وفي تونـس محكمتـان إحداهمـا حنفية والأخـرى مالكية، وجروا على أن يكون الحق في اختيار إحدى المحكمتين للمطلوب.

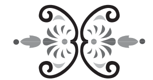
ويصـح تولية قاضيين على أن يشـتركا في القضاء، فإذا وقعـت الواقعة نَظَرَا فيهـا حتى يتفقا علـى الحكم، فينفذا ما اتفقا عليه، فإن اختلفَـا رَفَعَا الأمر إلى من هو فوقهما فينظر فيه[1].



(١) القاضي أبو بكر بن العربي في شرح أبواب الأحكام من صحيح الترمذي.

صلة القضاء بالحكام

القضاء خطة داخلة في مهمات الإمامة، والإمام يولي القضاة لينوبوا عنه في أداء هذه المهمة، فللقضاء صلة بالرئيس الأعلى للدولة، حيث إنه داخل في شؤون ولايته، ثم إن الرئيس الأعلى قد يجعل تنفيذ الأحكام بيد القاضي نفسه، وقد يقصره على فصل النوازل، ويجعل تنفيذ أحكامه بيد غيره كرجال الشرطة «المحافظة» أو وزارة العدل. فصلة القضاء بالحكَّام الذين هم رجال الشرطة أو رجال وزارة العدل هي أنهم يقومون بتنفيذ أحكامه عندما يتعاصى المحكوم عليه عن الإذعان إلى الحكم.



الدعاوى

جمع دعوى، والدعوى في الأصل اسم مصدر لفعل «ادعى»، يقال: ادعى الشيء أي زعم أنه له حقًّا أو باطلا[1]، ومعناها شرعًا كما عرفها الشيخ ابن عرفة: قول بحيث لو سلم أوجب لقائله حقًّا[2].

الدعوى الصحيحة

ذكر الفقهاء للدعوى الصحيحة التي يسمعها القاضي، ويطالب المدعى عليه بالجواب عنها، ستة شروط:

(١) أن تكون الدعوى محققة أي مقطوعًا بها، كأن يقول المدعي: إن لي على فلان ألفًا، فلو قال: أشك أو أظن أن لي عليه ألفًا، لم تسمع هذه الدعوى لاستنادها إلى شك أو ظن.

ونازع القرافي[3] في الدعوى المستندة إلى ظن، ورأى قبولها وأمر المدعى عليه بالجواب عنها، بناء منه على أن الظن معتد به في كثير من الأحكام الشرعية وساق لهذا نظائر، منها شهادة العدل الواحد وهي لا تفيد إلا ظنًّا. ونوقش بأن الظن الذي تقوم عليه بعض الأحكام الشرعية إنما هو الظن القوي الذي يكون قريبًا من القطع، ويجوز للمدعي أن يحلف معه على البت.

والقطع شرط في صحة الدعوى عند من لا يرى توجه يمين التهمة، أما من يرى توجهها متى كان المدعى عليه ممن تلحقه التهمة فلا يعده في شروط صحتها.

(٢) أن يكون المدعى فيه معلومًا ببيان عينه، كهذا الكتاب أو الثوب، أو بصفته، كـ «لي في ذمته دنانير مصرية أو عراقية»، فإن قال: «لي على فلان شيء» لم تسمع دعواه.

---

(١) [المصباح المنير ١/ ١٩٤. تحقيق].
(٢) [شرح حدود ابن عرفة ص٤٦٨. تحقيق].
(٣) [الفروق ٤/ ١١٦- ١١٧. تحقيق].

ورأى الإمام المازري من فقهاء المالكية صحة الدعوى بالمجهول[1]، فيؤمر المدعى عليه بالجواب لعله يقر فيؤمر بالتفسير، ويسجن له، وموضع الخلاف فيما إذا كان المدعي لا يدري جنس المدعى فيه ولا قدره، فإن كان يعلم ذلك وامتنع من ذكره لم تسمع دعواه اتفاقًا.

(٣) أن يكون المدعى فيه ما لو أقر به المدعى عليه لزمه، فلا تسمع الدعوى على المحجور عليه ببيع ونحوه من المعاملات؛ لأن المحجور عليه لا يلزمه شيء من العقود ولو أقر به أو قامت عليه به بينة.

(٤) أن تكون الدعوى فيما يتعلق به حكم شرعي أو غرض صحيح، فإن لم يتعلق بالمدعى فيه حكم لم تُسمع الدعوى كأن يطلب المحكوم عليه من القاضي أن يحلف أنه لم يَجُرْ عليه في الحكم، أو يطلب المشهود له تحليف الشهود أنهم لم يكذبوا في شهادتهم.

وإن لم يتعلق به غرض صحيح، كادعاء شخص على آخر بنحو قمحة أو شعيرة رُفضت الدعوى كذلك.

(٥) أن تكون الدعوى مما لا تشهد العادة والعرف بكذبه، كدعوى الحاضر الأجنبي ملك دار بيد من حازها الحيازة المعتد بها مع تحقق الشروط المعروفة[2].

(٦) بيان سبب المعاملة، فلا يكفي أن يقول: لي على فلان مائة أو ألف دون أن يذكر سبب المعاملة، لاحتمال أن يكون سبب ما يدعيه فاسدًا، ككونه من خمر أو ربا، إذ لا يلزم المدعى عليه دفع ثمن الخمر شرعًا ولا دفع ما هو ربا ولا ثبت عليه ببينة، ومن ثم قال بعض فقهاء المالكية: إذا لم يسأل القاضي المدعي عن سبب المعاملة فهو كالخابط خبط عشواء[3]، فإن سأله عن السبب وامتنع من بيانه لم يكلف المدعى عليه الجواب. ومن لا يعتد بهذا الشرط في صحة الدعوى،

---

(١) [منح الجليل شرح مختصر خليل ٨/ ٣١٠. تحقيق].

(٢) هي أن يراه يتصرف في الدار بنحو الهدم والبناء والإيجار مدة الحيازة وهو ساكت لا يعارضه فيها، ولا يدعي أن له فيها حقًّا، ولا عذر له من نحو رهبة أو رغبة.

(٣) [الفروق ٤/ ١١٥. تحقيق].

يذهب إلى حمل ما يدعيه المدعي على وجه الصحة، حتى يتبين أنه وقع على وجه فاسد، والسؤال عن السبب من حق المدعى عليه، وللقاضي أن ينبهه له إن لم يتنبه.

المدعي والمدعى عليه:

يدور علم القضاء على معرفة المدعي والمدعى عليه، ولم يختلفوا في أن المدعي مطالب بالبينة إذا أنكر المدعى عليه، وأن المدعى عليه مطالب باليمين إذا لم تقم البينة، وقد يخفى على القاضي في بعض القضايا تمييز المدعي من المدعى عليه.

وقد اختلفت عباراتهم في تحديدها، فقال ابن المسيب فيما ينسب إليه: كل من قال «قد كان» فهو مدعٍ، وكل من قال: «لم يكن» فهو المدعى عليه[1]. ونوقش هذا بدعوى المرأة على زوجها المسيس في خلوة الاهتداء، فالزوج هنا هو المدعي وهو يقول «لم يكن» والمرأة مدعى عليها وهي تقول «قد كان»، وعرفهما بعض الفقهاء بقوله: «المدعي من إذا سكت تُرك وسكوته، والمدعى عليه من إذا سكت لم يُترك وسكوته»[2]. ونوقش هذا باليتيم البالغ يطالب وليه بتسليم ماله له، فيقول الولي: قد دفعته لك، فالولي هنا هو المدعي، واليتيم البالغ هو المدعى عليه، ولو سكت الولي لم يترك وسكوته.

وعرفهما القرافي فقال: «المدعي من كان قوله على خلاف أصل أو عرف، والمدعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف»[3]. ومثله قول ابن الحاجب: المدعي من تجرد قوله عن مصدق، والمدعى عليه من ترجح بمعهود أو أصل[4]. ويريد بالمعهود شهادة العرف، وبالأصل استصحاب الحال. وأورد على هذا

---

(١) [الفروق ٤/ ١١٨. تحقيق].
(٢) [كفاية النبيه ١٨/ ٣٩٢، وجواهر العقود ٢/ ٣٩٥. تحقيق].
(٣) [الفروق ٣/ ١٨٥. تحقيق].
(٤) [التاج والإكليل ٨/ ١١٩، وشرح مختصر خليل ٧/ ١٥٥. تحقيق].

التعريـف أن المدعي الذي بيده بينة لم يتجرد قوله عن مصدق. وأراد الشـيخ ابن عرفـة أن يتخلص من هذا الإيراد فقال: «المدعي من عريت دعواه من مرجع غير شهادة، والمدعى عليه من اقترنت دعواه به»[1].

وقد تتعارض أنظار الفقهاء في القضية يكون بجانب كل واحد من الخصمين مرجـع يحتمل أن يجعله مدعى عليه، كالمـرأة تدعي على زوجها الحاضر أنه لم ينفق عليها، فذهب المالكية إلى أن المرأة مدعية والزوج مدعى عليه؛ لأن العرف والغالب يشهد بصدق الزوج، وذهب الشافعية إلى أن الزوج مدعٍ والمرأة مدعى عليها؛ لأن الأصل عدم الإنفاق.

أقسام الدعاوى

لا يسير القاضي بالدعاوى سيرة واحدة، بل تختلف أحوالها، فيختلف نظره إليها، وبذلك انقسمت إلى ثمانية أقسام:

(١) ما لا يسـمعه الحاكـم، ولا يلزم المدعي من أجل ما ادعاه شـيئًا، وهي الدعاوى التي يكذبها العرف والعادة.

(٢) ما لا يسـمعه الحاكم، ويؤدب المدعي علـى ما ادعاه، كالدعاوى على أهل الدين والصلاح بما لا يليق بهم، منعًا لتسلط أهل الشر على أعراض الأبرياء من الناس. ومن الفقهاء من قال: لا يعاقب المدعي في هذه الصورة، وحقق الإمام مالك النظر فقال: إن نسب إليهم ما لا يليق بهم على وجه المشاتمة أُدِّبَ، وإن قاله على وجه المطالبة بحق لم يؤدب[2].

(٣) ما يسمعه الحاكم ويمكن المدعي من إقامة البينة على دعواه، ولا يلزم المدعى عليه بالجواب، كالدعاوى على الصغير والسفيه.

(٤) ما يسـمعه الحاكم ويمنع المدعي من إقامـة البينة على صحة ما ادعاه، ولكن يرى فيه القاضي رأيه، كدعوى شخص على من اعتدى على مال غائب من غير وكالة من الغائب، يريد صيانة ماله من الضياع.

---

(١) [المختصر الفقهي ٩/ ٤٨٨. تحقيق].

(٢) [المدونة ٤/ ٤٨٩، والذخيرة ١٢/ ١٨٠، ومنح الجليل ٧/ ٧٩. تحقيق].

(٥) ما يسمعه الحاكم ولا يلزم المدعى عليه الجواب عنه إلا بشرط كدعوى الرجل العقار على من هو حائزه زاعمًا أنه صار إليه ممن ورثه عنه، فلا يلزم المدعى عليه الجواب حتى يثبت المدعي موت من ادعى أنه ورث ذلك العقار عنه.

(٦) ما يسمعه الحاكم، ويمكن المدعي من إقامة البينة، ولا يحكم له بموجب ما شهد له به على الفور، وهي دعوى الرجل أن المفقود أوصى له أو أوصى إليه، فإن القاضي يمكن المدعي من إقامة البينة على دعواه، ولا يحكم له بشيء، إذ لا يجب له شيء إلا بعد موت المفقود.

(٧) ما يسمعه الحاكم ويمكن المدعي من إقامة البينة على دعواه، ويلزم المدعى عليه بالجواب، وهي الدعوى المستوفية لشروط الصحة السالف ذكرها.

(٨) ما لا يسمعه الحاكم ولا يمكن المدعي من إقامة البينة على ما ادعاه، كالمودع يجحد الوديعة ثم يدعي أنه ردها فلا تسمع دعواه ولا يمكن من إقامة البينة على أنه ردها[١].

دعاوى الحقوق ودعاوى التهم

دعوى الحقوق ما يطلب المدعي بها حقًّا على سبيل التحقيق في الدعوى ولو لم يقم عليه بينة، كدعوى البيع أو القرض أو الإعارة أو الوصية أو الغصب محققًا الدعوى لا يعتريه فيها ريب، ودعوى تهمة وهي ما لم يصدر عن تحقيق، وإنما يقول المدعي: أتهم فلانًا بسرقة كذا أو أتهم المدين مدعي الإعسار بأن له مالًا حاضرًا، وهذه هي الدعوى التي اختلف الفقهاء في توجه اليمين بها على المدعى عليه، ولو حقق المدعي الدعوى لتوجهت اليمين قولًا واحدًا، ومما تمتاز به دعوى التهمة أنها لا تنقلب لو أراد المدعى عليه قلبها على المدعي.

---

(١) التبصرة لابن فرحون.

طرق الحكم

البينات

القضاء العادل ما تحقق فيه أمران: علم القاضي بالحادثة التي يتصدى للقضاء فيها، وعلمه بالحكم الذي ناطه الشارع بتلك الحادثة.

أما علمه بحكم الشارع فيستمده من نصوص الشريعة أو من أصولها بطريق الاستنباط.

وأما علمه بالحادثة فيحصل من طرق تسمى طرق الحكم أو أدلة ثبوت الدعوى أو الحجج الشرعية.

وللفقهاء في هذه الطرق مذهبان: مذهب من يحصرها في أنواع معينة، ومذهب من يعول في ضبطها على حصول العلم بالحادثة، فكل ما يصل منه القاضي إلى ثبوت الواقعة فهو طريق للحكم ودليل بثبوت الدعوى.

والأنواع المعينة التي حصر فيها بعض الفقهاء طرق الحكم هي البينة أي الشهادة، والإقرار، واليمين، والنكول، والقسامة، وعلم القاضي.

وذهب آخرون إلى أنها ثلاثة فقط: الشهادة، واليمين، والنكول، وأسقطوا الإقرار نظرًا إلى أنه موجب للحق بنفسه لا طريق للحكم؛ إذ الحكم فصل الخصومة، ولا خصومة مع الإقرار، وليس على القاضي في حال الإقرار إلا أن يأمر المدعى عليه بدفع ما أقر به. وأسقط القسامة؛ لأنها داخلة في اليمين، وأسقط علم القاضي ترجيحًا لعدم صحة الإسناد إليه في فصل التوازن.

وأما مذهب من يجعل مدار طريق الحكم على ما يظهر به الحق، فقد قرره ابن القيم فقال: البينة اسم كل ما يبين الحق، فقول النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للمدعي: «**ألك بينة؟**»[1] وقول عمر بن الخطاب: «والبينة على المدعي»[2] المراد بذلك ما يبين الحق من شهود أو دلالة، فإن الشارع في جميع المواضع يقصد ظهور الحق مما يمكن ظهوره به من البينات التي هي أدلة عليه وشواهد له، ولا يقف ظهور الحق على أمر معين لا فائدة في تخصصه به، مع مساواة غيره في ظهور الحق أو رجحانه عليه ترجيحًا لا يمكن جحده ودفعه، كترجيح شاهد الحال على مجرد اليد في صورة من على رأسه عمامة، وبيده عمامة، وآخر خلفه مكشوف الرأس يعدو إثره ولا عادة له بكشف رأسه، فبينة الحال ودلالته هنا تفيد ظهور حق المدعي أضعاف ما يفيده مجرد اليد عند كل أحد، فالشارع لا يهمل مثل هذه البينة والدلالة، ويضيع حقًّا يعلم كل أحد ظهوره[3].

الشهادات

وردت الشهادة في اللغة لمعانٍ: منها الحضور، تقول: شهدت مجلس كذا أي حضرته، ومنها الاطلاع والمعاينة، تقول: شهدت كذا أي اطلعت عليه وعاينته، ومنها الإخبار بالشيء على وجه القطع، تقول: شهد فلان بكذا أي أخبر به جازمًا[4].

وأما معناها في الاصطلاح فقد أشار القرافي إلى صعوبة ضبطه، فقال: أقمت سنين أسأل أطلب الفرق بين الشهادة والرواية وأسأل الفضلاء عنها، فيقولون: الشهادة يشترط فيها العدد والذكورة والحرية بخلاف الرواية. فأقول لهم: اشتراط ذلك فرع تصورها، فلو عرفت بأحكامها لزم الدَّوْر، ثم قال: ولم أزل في شدة قلق حتى طالعت شرح البرهان للمازري، فوجدته قد حقق ذلك وميز بين الأمرين.

(١) [أخرجه البخاري (٣/ ١٢١، رقم ٢٤١٦). تحقيق].
(٢) [مسند أبي حنيفة ص٨٨ بلفظ: «أنه قضى بالبينة على المدعي». تحقيق].
(٣) [إعلام الموقعين ٢/ ١٦٩- ١٧١. تحقيق].
(٤) [المصباح المنير ١/ ٣٢٤. تحقيق].

فقال: هما خبران، غير أن المخبر عنه إن كان عامًّا لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ((**الأعمال بالنيات**))(١)، فإن ذلك لا يختص بشخص معين بل عام في كل الخلق، بخلاف قول العدل عند الحاكم: «لهذا عند هذا دينار» فإنه إلزام لا يتعداه، والأول هو الرواية والثاني هو الشهادة(٢).

وقد زاد بعض الفقهاء هذا الفرق تحقيقًا فقال: «إن الخبر إن تعلق بجزئي وقصد به ترتيب فصل القضاء عليه كقولك: لفلان على فلان كذا فهو الشهادة، وإن تعلق بأمر عام لا يختص بمعين، أو تعلق بجزئي من غير قصد ترتيب فصل القضاء عليه كحديث: ((**يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة**))(٣) ونحوه فهو الرواية، وقد أوجز هذا المعنى من الأصوليين من(٤) قال: «الإخبارُ عن عام لا تَرَافع فيه الروايةُ، وخلافه الشهادة»»(٥).

وقد عرف الشهادة بعض فقهاء الحنفية، فقال: «إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القاضي ولو بلا دعوى»(٦).

فقوله: «إخبار» جنس، وقوله: «صدق» فصل أخرج الإخبار الكاذب، وقوله: «لإثبات حق» أخرج الإخبار الذي يكون لغرض غير إثبات الحق، وقوله: «بلفظ الشهادة» خرج به الإخبار بلفظ آخر، نحو أعلم وأجزم، وقوله: «في مجلس القاضي» أخرج الإخبار في غير مجلس القضاء، وقوله: «بلا دعوى» أدخل شهادة الحسبة وهي ما يكون في حق الله تعالى(٧) فإنه لا يشترط فيها تقدم الدعوى.

---

(١) [أخرجه البخاري(١/ ٦، رقم١)، ومسلم(٣/ ١٥١٥، رقم ١٩٠٧)، واللفظ للبخاري. تحقيق].
(٢) [الفروق ١/ ٥. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٢/ ١٤٨ رقم ١٥٩١، ومسلم ٤/ ٢٢٣٢ رقم ٢٩٠٩. تحقيق].
(٤) [تاج الدين السبكي في جمع الجوامع، ص٧٢. تحقيق].
(٥) البهجة في شرح التحفة لأبي الحسن التسولي (١/ ١٣٨) بتصرف يسير. تحقيق].
(٦) كتاب التنوير.
(٧) كمن يرى رجلاً يعيش مع امرأة عيشة الأزواج بعد أن طلقها ثلاثًا فيشهد بذلك لدى القاضي.

وعرفها الشيخ ابن عرفة من فقهاء المالكية فقال: «الشهادة قول هو بحيث يوجب على الحاكم سماعه الحكم بمقتضاه إن عُدِّلَ[1] قائله مع تعدده أو حلف طالبه»[2].

صيغة الشهادة:

المعروف أن الحنفية يشترطون في أداء الشهادة لفظ «أشهد» قال في البدائع: «وأما الشرائط التي ترجع إلى نفس الشهادة فأنواع منها لفظ الشهادة فلا تقبل بغيرها من الألفاظ كلفظ الإخبار والإعلام ونحوهما، وإن كان يؤدي معنى الشهادة تعبدًا غير معقول المعنى»[3]، وقال في الهداية: «إن النصوص نطقت باشتراط هذه اللفظة»[4].

ونصوص بعض المالكية تدل على أنهم لا يشترطون في أداء الشهادة لفظ أشهد. وقال ابن قيم الجوزية: وظاهر كلام أحمد بن حنبل أنه لا يشترط في صحة الشهادة لفظ أشهد بل متى قال الشاهد رأيت أو سمعت أو نحو ذلك، كانت شهادة منه[5]. وقصر الأداء في الشهادة على لفظ أشهد لا يقوم عليه دليل، ودعوى التعبد في مثل هذا المقام لا يظهر له وجه وجيه.

شروط قبولها:

ترجع الشروط العامة إلى ثلاثة أصول:

(١) كون الشاهد من أهل الولاية على غيره، فيشترط فيه أن يكون عاقلًا بالغًا حرًّا، فلا شهادة للمعتوه ولا الصبي ولا الرقيق. وأجاز مالك شهادة الصبيان في مواطن وعلى شروط سيأتي بيانها.

---

(١) نسب إلى العدالة عند الحاكم نفسه.
(٢) [المختصر الفقهي ٩/ ٢٢٥. تحقيق].
(٣) [بدائع الصنائع ٦/ ٢٧٣. تحقيق].
(٤) [العناية شرح الهداية ٧/ ٣٧٦. تحقيق].
(٥) [الطرق الحكمية ٢/ ٥٣٨. تحقيق].

واستبعد ابن الهمام في فتح القدير عدم قبول شهادة العبد[1]، وذلك ما قرره ابن القيم في كتاب إعلام الموقعين، إذ قال: حكى الإمام أحمد عن أنس بن مالك إجماع الصحابة على شهادته، فقال: ما علمت أحدًا رَدَّ شهادة العبد. وقال: إذا قبلت شهادته على حكم الله ورسوله في الفروج والدماء والأموال في الفتوى، فلأن تقبل شهادته على واحد من الناس أولى وأحرى، كيف وهو داخل في قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢]، فإنه منا وهو عدل، وقوله: ﴿ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو من رجالنا[2].

(٢) العدالة، ومدارها على اجتناب الكبائر، واتقاء الصغائر، وحفظ المروءة. والعدل مَنْ يجتنب[3] الكبائر ويتحامى الصغائر غالبًا[4]، ولا يأتي بما يخل بالمروءة من قول كالتصريح بأقوال لم ينطق بها الشرع إلا بالكناية، أو فعل، كإدمان اللعب بالحمام، ويرجع معنى المروءة إلى المحافظة على فعل مباح يوجب تركه الذم عرفًا، كترك الانتعال للموسر في بلد يُزرى بمثله الحفاة، وعلى ترك مباح يوجب فعله الذم عرفًا كالأكل في السوق لغير السوقي، وإنما يشترط في الشاهد العدالة في بلد يكون فيه أو فيما يقرب منه عدول، وقال ابن الفَرَس[5] في أحكامه: إذا كانت قرية ليس فيها عدول وبعدوا عن العدول، فالذي عليه الجمهور أن لا تجوز شهادة بعضهم لبعض[6].

والمنقول عن كتاب النوادر: أما إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول، أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورًا للشهادة، ويلزم ذلك في القضاء وغيره لئلا تضيع المصالح، ولا أظن أحدًا يخالف في هذا؛ لأن التكليف شرطه

(١) [فتح القدير ٧/ ٤٠٠. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ٢/ ١٨٢- ١٨٣. تحقيق].
(٣) يراد من الاجتناب ألا تصدر منه أصلاً، ويلحق بهذا أن تكون قد صدرت منه، وعرفت توبته منها.
(٤) هذا في غير الصغائر الخسية، كالنظر إلى الأجنبية بلذة، أما الصغائر الخسية كسرقة لقمة وتطفيف حبة فتلحق بالكبائر في قدحها بالعدالة وإن وقعت مرة.
(٥) [بالأصل: ابن العربي، والمثبت من تبصرة الحكام لابن فرحون (١/ ٤٨٦). تحقيق].
(٦) [أحكام القرآن لابن الفرس (٣/ ٢٢٦، ٢٢٧). تحقيق].

الإمكان[1]، وبهذا عمل المتأخرون من فقهاء المالكية، وللخوف من ضياع المصالح ألغى الفقهاء التجريح بالكبيرة التي تعم بها البلوى: كالغيبة، ولا تجرح مسلمًا بالغيبة؛ لأنها عمت بها المصيبة[2].

جاءتني أيام ولايتي القضاء في مديرية «بنزرت» رسالة من المحكمة العليا في عاصمة تونس بإصدار إذن في تجريح شهود إحدى البينات، فوقع تجريح أحدهم بأنه يؤخر الصلوات عن أوقاتها، ولم يكتفِ أعضاء المحكمة وفيهم أساتذة لي بهذا التجريح كأنهم يرون تأخير الصلوات عن أوقاتها، وإن كان معدودًا في الكبائر، ملحقًا بالغيبة في كثرة ابتلاء الناس به.

(٣) انتفاء التهمة عن العدل في شهادته:

تجيء التهمة إلى الشاهد من جهة القرابة أو الزوجية أو الصداقة أو العداوة أو كون الشهادة تجر إليه مغنمًا أو تدفع عنه مغرمًا أو حرصه على أداء الشهادة. أما شهادة القريب لقريبه فقد اختلفت فيها آراء الفقهاء، فمنهم من جوَّزها بإطلاق ولم يجعل القرابة مانعة من الشهادة بحال، وهذا ما يقوله الظاهرية: كابن حزم وغيره احتجاجًا بالنصوص العامة الواردة في الإشهاد، وهي لا تفرق بين أجنبي وقريب[3]. ومنعت طائفة شهادة الأصول للفروع، والفروع للأصول خاصَّةً؛ نظرًا إلى شدة القرابة التي قد تزحزح العدل عن مقتضى العدالة، وجوَّزت شهاد سائر الأقارب بعضهم لبعض، وهذا مذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل[4].

وأما شهادة الأخ لأخيه فالجمهور يجيزونها، غير أن بعض الفقهاء قيدها بما إذا كان الشاهد عدلًا مبرزًا، وقيدتها طائفة أخرى بما إذا كان المشهود به يسيرًا لا كثيرًا، وقيدها آخرون بما إذا لم تنل الشاهد صلة المشهود له كأن يكون في عياله.

(١) [الذخيرة ١٠/ ٤٦. تحقيق].
(٢) [منح الجليل شرح مختصر خليل ٨/ ٣٨٨. تحقيق].
(٣) [المحلى بالآثار ٨/ ٥٠٨. تحقيق].
(٤) [المدونة ٢/ ٤٥٢، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٤/ ١٦٨، وحاشية الجمل على شرح المنهج ٥/ ٣٨٤، ونهاية المطلب ١٩/ ١٤، والشرح الكبير على المقنع ١٢/ ٧١. تحقيق].

وأما شهادة الزوج لامرأته والمرأة لزوجها فمنعها بعض الفقهاء، وأجازها آخرون، وممن أجازها القاضي شريح؛ حكي عنه أنه أجاز لامرأة شهادة أبيها وزوجها، فقيل له: إنه أبوها وزوجها، فقال: من يشهد للمرأة غير أبيها وزوجها؟

قال الزهري: لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس فظهرت منهم أمور حملت الولاة على اتهامهم، فتركت شهادة من يتهم إذا كانت من قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة، لم يُتَّهم إلا هؤلاء في آخر الزمان[1].

وأما الصداقة فتقدح في الشهادة متى اشتدت وبلغت النهاية؛ إذ يكون صاحبها مظنة أن تنحرف به تلك العاطفة القوية عما توجبه العدالة، ومن أمارتها أن يبسط كل منهما يده في مال الآخر.

وأما العداوة فتقدح في الشهادة متى كان منشؤها أمورًا دنيوية، فإن كانت ناشئة من انتهاك الشخص حرمة من حرمات الشريعة لم تعد في قوادح الشهادة، إذ لا تلحقه تهمة الشهادة عليه زورًا، وشهادة الزور من كبائر ما حرمه الدين.

وأما كون الشهادة تجر إلى الشاهد مغنمًا أو تدفع عنه مغرمًا فقد قالوا: لا تجوز شهادة رب الدين لمدينه المعسر، ولا الشريك لشريكه فيما يرجع إلى شركتهما ولا المولى لعبده.

وأما ظهور حرص الشاهد على أداء شهادته، فيعد قادحًا متى تعلقت الشهادة بحقوق العباد؛ إذ يثير ظهور حرصه شبهة أن تكون شهادته من قبيل ما يجر إليه نفعًا من المشهود له، كأن يتقدم بشهادته إلى مجلس القضاء قبل أن يطلبه المشهود له، وإنما الشأن أن يعلمه بها، وهو الذي يطلبه لأدائها في مجلس القضاء. وأما الحرص على أداء الشهادة في حقوق الله فليس بقادح، إذ لا يثير تهمة جر منفعة دنيوية.

(١) [البناية شرح الهداية ٩/ ١٣٩. تحقيق].

وصفـوة البحث: أن العدالة متى ثبتت أوجبت لصاحبها قبول شـهادته، ولا يقـدح فيها مجرد قرابته من المشـهود له أو عداوته للمشـهود عليه. ولكن التربية الدينية الصحيحة التي كانت سـائدة في النفـوس تضاءلت حتى لم تبقِ العدالة من القـوة بحيث تسـقط بجانبها تهمة محاباة أب أو ابـن أو أخ أو تهمة قصد الإضرار بعدو من طريق شهادة الزور. وإذا كان الوهن في العدالة هو الغالب في الناس صح أن تناط به الأحكام، ويبنى عليه عدم قبول شـهادة من اشـتدت قرابته أو اتضحت عداوته إلا أن يكون بالغًا في العدالة الدرجة العليا. وقد رأينا فيما عرفناه وصاحبناه من أهل البر والتقوى من لو شـهد لابنه أو أخيه أو شـهد على من يناصبه العداوة، لم يخالجنا ريب في صدقه ولم نتردد في قبول شهادته.

شروطها الخاصة:

وأما الشـروط الخاصة، فهي الإسـلام والذكورة والعدد وتقدم الدعوى(١)، وكانت شـرطًا لها خاصة؛ لأنها ليسـت شـروطًا في جميع الشـهادات، كما يظهر أمرها من بعض الفصول الآتية.

تزكية الشهود:

قال الإمام أبو حنيفة: كل من أظهر الإسلام حكم له بالعدالة، وقبلت شهادته حتى يظهر فسـقه(٢)، فيقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم، ولا يسأل عن الشهود إذ الظاهر أن المسلم ينزجر عما هو محرم في دينه، وفي الظاهر كفاية، فإن طعن الخصم في الشـهود أو كانت الشـهادة على الحـدود أو القصاص لم يكتف بظاهر العدالة، ولا بد من السؤال عن الشهود وتزكيتهم.

وقال أبو يوسف ومحمد: «لا بد من السؤال عن الشهود في السر والعلانية في جميع الحقوق»(٣)، وهو مذهب الإمامين: الشافعي وأحمد بن حنبل؛ نظرًا إلى أن

(١) شرط في الشهادة على حقوق العباد كما تقدم لا في حقوق الله.
(٢) [البيان والتحصيل ١٠/ ١٢٠. تحقيق].
(٣) [الهداية في شرح بداية المبتدي ٣/ ١١٨، والبحر الرائق ٧/ ٦٣. تحقيق].

الغالب في الناس عدم العدالة. وفصَّل الإمام مالك فقال: من جهل الحاكم أمره، ولم يعرفه بعدالة أو فسق، فلا بد من تزكيته، فإن كان الشاهد معروف العدالة عند القاضي بحيث يزكيه عند غيره لو لم يكن قاضيًا، يقبل شهادته بدون تزكية[(١)].

شهادة الرجال:

يشترط لصحة الشهادة على الزنا أربعة رجال لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النساء: ١٥]، وقد انعقد الإجماع على اشتراط الذكورة في هذه الشهادة وكون الشهود أربعة. وإنما تضم شهادتهم إذا اتفقوا على موضع الزنا ووقت رؤيته وصفته، فإن اختلفوا في الموضع أو الوقت، أو الصفة بطلت شهادتهم، قال في إعلام الموقعين: إنما أمر الله سبحانه بالعدد في شهود الزنا؛ لأنه مأمور فيه بالستر، ولذا غلظ فيه النصاب، فإنه ليس هناك حق يضيع، وإنما هو حد وعقوبة، والعقوبات تُدرأ بالشبهات، ويقبل فيما عدا ذلك من المعاملات وسائر الحدود شهادة رجلين[(٢)].

طائفة من قضاة:

وحكى ابن القيم عن بعض السلف أنهم أجازوا وقضوا بشهادة رجل واحد، وقال: «فإذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد، فإن له الحكم بشهادته، وإن رأى تقويته باليمين فعل». وقال: «يجوز للحاكم الحكم بشهادة الرجل الواحد إذا عرف صدقه في غير الحدود»[(٣)].

شهادة النساء:

تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال من نحو الولادة والبكارة وعيوب النساء. قال الزهري: «مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن».

---

(١) [المنتقى شرح الموطأ ٥/ ١٩٣. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ٢/ ١٨٠. تحقيق].
(٣) الطرق الحكمية، ص٦٦ وص٧٥.

وقال ابن عمر: «لا تجوز شهادة النساء وحدهن إلا على ما لا يطلع عليه غيرهن من عورات النساء وحملهن وحيضهن»(١).

واكتفى الإمام أبو حنيفة في هذا الباب بشهادة امرأة واحدة، فألغى العدد كما ألغى الذكورة، ليخف النظر فيما لا يطلع عليه الرجال. وقال الإمام مالك: «لا يقبل في ذلك إلا امرأتان»(٢)، بناء منه على أن العدد معتبر في الشهادة، فيبقى بحاله، وإنما سقط اعتبار الذكورة للتعذر. وقال الشافعي: لا يكفي فيما ينفرد فيه النساء إلا أربع؛ لأن العدد معتبر في الشهادة، وقد جعل الله تعالى المرأتين قائمتين مقام الرجل الواحد، فيكون نصاب الشهادة أربعة من النساء(٣).

الرجل الواحد والمرأتان:

يُقضى بشهادة رجل وامرأتين، قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢](٤).

وقد اختلف الفقهاء فيما تقبل فيه شهادة الرجل والمرأتين، فقال أبو حنيفة: تقبل في جميع الأحكام إلا القصاص والحدود(٥)، وقال الإمامان مالك والشافعي: «لا تقبل شهادة النساء مع الرجال إلا في الأموال وتوابعه كالآجال والشفعة والخيار، دون حقوق الأبدان والنكاح والطلاق والدماء والجراح وما يتصل بذلك».

---

(١) [المحيط البرهاني ٨/ ٣٠٨، كفاية الأخيار ص٥٧١، والطرق الحكمية ١٢٩. تحقيق].
(٢) [المدونة ٤/ ٢٢، والذخيرة ١٠/ ٢٤٠. تحقيق].
(٣) [الأم ٥/ ٣٦. تحقيق].
(٤) هذه الآية ظاهرة في أن شهادة المرأة كانت بمنزلة نصف شهادة الرجل؛ حيث إن النسيان يَعْرِض للمرأة أكثر مما يعرض للرجل، وهذا ما يقوله علماء الشريعة، ولم أَرَ من شذ عنهم سوى شارح فتح القدير، فقد نفى أن يكون جعل شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل لنقصان ضبط المرأة، وذهب إلى أن ذلك إنما كان لإظهار درجتهن عن الرجال، وقال: «ولقد نرى كثيرًا من النساء يضبطن أكثر من الرجال، والفقهاء لا ينكرون أن بعض النساء يضبطن أكثر من بعض الرجال، ولكن الأحكام الشرعية تُبنى على الغالب وما تجري به العادة».
(٥) [المبسوط ٥/ ٣٣. تحقيق].

شهادة الصبيان:

يقول الفقهاء: إن البلوغ شرط في صحة الشهادة، وأجاز الإمام مالك شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح، قال في الموطأ: «الأمر المجتمع عليه عندنا أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح، ولا تجوز على غيرهم، وإنما تجوز شهادتهم فيما بينهم من الجراح وحدها. لا تجوز في غير ذلك. إذا كان ذلك قبل أن يتفرقوا أو يُخَبَّبوا ويعَلَّموا، فإن افترقوا فلا شهادة لهم إلا أن يكونوا قد أشهدوا العدول على شهادتهم قبل أن يتفرقوا»(1)، وقوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا» ظاهر في أن هذا مما جرى به عمل أهل المدينة، ونسبه ابن القيم إلى عمل الصحابة وفقهاء الأمصار، وقال: «فإن الرجال لا يحضرون معهم في لعبهم، ولو لم تقبل شهادتهم لضاعت الحقوق وتعطلت وأهملت مع غلبة الظن أو القطع بصدقهم، ولا سيما إذا جاؤوا مجتمعين قبل تفرقهم ورجوعهم إلى بيوتهم، وتواطؤوا على خبر واحد، وفرقوا وقت الأداء، واتفقت كلمتهم، فإن الظن الحاصل بشهادتهم أقوى بكثير من الظن الحاصل من شهادة رجلين»(2).

شهادة غير المسلم على المسلم:

لا تقبل شهادة الكافر على المسلم في غير الوصية، واختلفوا في شهادته عليه في وصية في السفر، فقال أبو حنيفة: تجوز على الشروط التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَـٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ﴾ [المائدة: ١٠٦].

(١) [الموطأ ٥/ ٢٢٩. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ١/ ٧٦. تحقيق].

وقال الإمامان مالك والشـافعي: لا تجوز ولو على هذه الشروط، ورأوا أن الآية منسوخة، ورويا حديث الشيخ ابن جرير عن ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ.

«والآيـة صريحـة في قبـول شـهادة الكافـر على وصيـة في السـفر لمن عدم الشـاهدين المسـلمين، ولم يجئ بعدها ما ينسـخها، فإن المائدة من آخر القرآن نزولًا، وليس فيها منسوخ، وليس لهذه الآية معارض ألبتة[1].

شهادة غير المسلم على [غير] المسلم:

ردهـا بعض الفقهـاء، وقال آخرون تمضـي، واحتجوا بأنهـم يتعاملون فيما بينهم بأنواع المعاملات من المداينات وعقود المعارضات وغيرهما، ويقع بينهم الجنايـات، ويتحاكمون إلينا، فلو لم تقبل شـهادتهم بعضهم على بعض لضاعت حقوقهم، واختلف هؤلاء فقال بعضهم: إنما تجوز شـهادة غير المسلم على أهل ملته.

وروي عن الزهري أنه قال: «تجوز شهادة النصراني على النصراني، واليهودي على اليهودي ولا تجوز شـهادة أحدهما على الآخر»، وكذلك قال الحسـن: «إذا اختلفـت الملـل لم تجز شـهادة بعضهم على بعـض»[2]. وهذا الـرأي مبني على مراعاة العداوة التي تكون بين أصحاب الملتين المختلفتين. ورأى آخرون جواز شـهادة نصراني على مجوسـي أو مجوسـي على نصراني، وصح هذا عن عمر بن عبد العزيز وجماعة من التابعين، وهو قول الإمام أبي حنيفة.

شهادة غير العدل:

سبق في بحث العدالة ما قاله صاحب النوادر «عبد الله بن أبي زيد القيرواني» في أهـل بلـد لا يوجد بينهم عدول، ومـا صرح به جماعة مـن الفقهاء في التجريح بالكبيـرة تغلب على النـاس كالغيبة وتأخير الصلاة عن وقتهـا، ونزيد هنا ما نقله

---

(١) إعلام الموقعين.

(٢) [الطرق الحكمية ١/ ٤٧٦- ٤٧٧. تحقيق].

حسن صديق في كتاب «ظفر اللاضي بما يجب في القضاء على القاضي» عن شيخه الشوكاني، وملخصه أن كثيرًا من القرى التي يسكنها جماعة من الحرَّاثين المعروفين الآن بالقبائل قد لا يوجد في القرية الواحدة وإن كثر الساكنون بها من يستحق أن يطلق عليه اسم العدل قط، ثم يقع بينهم التظالم في الدماء والأموال وليس بينهم عدل معتبر في الشهادة ولا يحضرهم عدل من غيرهم، فيترافعون إلى حكام الشريعة، فماذا يصنع الحاكم عند ترافعهم إليه؟ ولو يسمعون على كثرتهم بأنه ليس على من قتل نفسًا أو أخذ مالًا أو هتك حرمة إلا اليمين لكان ذلك من أعظم البواعث لهم على الإفراط في ذلك والتهافت عليه، وهذه الشريعة المطهرة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد، فلو قال الحاكم المترافع إليه: هات البينة التي معك ثم سمعها واستكثر من عددها حتى تلوح له أمارات الصدق، كان ذلك أقرب إلى اعتبار جلب المصلحة الشرعية ودفع المفاسد المخالفة للشرع.

تحليف الشهود:

المعروف أن الشاهد لا يحلف، وقال ابن وضاح من فقهاء المالكية: «أرى لفساد الزمان أن يحلف الحاكم الشهود»[1]. وفعل هذا محمد بن بشير قاضي قرطبة، وقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بتحليف المرأة إذا شهدت بالرضاع، وورد في القرآن الكريم تحليف غير المسلم الشاهد على الوصية في السفر. ويتلخص من هذا أنه يجوز للحاكم تحليف الشهود إذا اشتبه في أمرهم.

التفريق بين الشهود:

أول من فرق بين الشهود علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان فرق بين امرأتين شهدتا على يتيمة أنها بغت، وبالتفريق بينهما تبين أن شهادتهما زور، فقال عليّ: الله أكبر، أنا أول من فرق بين الشاهدين[2]، وصرح الفقهاء كلهم أن الحاكم إذا

(١) [تبصرة الحكام ٢/ ١٤٩. تحقيق].
(٢) الطرق الحكمية، ص٩٠.

ارتاب بالشهود سألهم كيف تَحَمَّلوا الشهادة وأين تَحَمَّلوها؟ وذلك واجب عليه، متى عدل عنه أثم وجار في الحكم[1].

الحكم بالتواتر:

التواتـر لغة: تتابع أشـياء واحدًا بعد واحد بينهما مهلـة، وأما اصطلاحًا فهو تتابـع الخبر عن جماعة إلـى حيث يحصل العلم «أي الاعتقـاد القاطع» بالمخبر به. ومن شرطه أن يكون الجماعة قد انتهوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب، وأن يكون علمهم مسـتندًا إلى حس لا إلى دليل عقلي، ولا يشترط فيهم العدالة ولا الإسلام، فإذا تضافرت الأخبار على شيء بحيث اشترك في العلم بـه القاضي وغيره، حكم بموجب ما تواتر عنده، كأن يتواتر عنده صلاح رجل أو فسـقه، أو عداوته لغيره أو فقره أو موته أو سـفره، فإنه يحكم بموجب ذلك، ولم يحتج إلى شـاهدين عدلين. وبينة التواتر أقوى من الشـاهدين، ولا تقام بينة على خلاف التواتر؛ لأن البينة ظنية والتواتر يقيني.

الاستفاضة:

اسـتفاضة الشيء اشـتهاره بحيث يتحدث به الناس، ويستفيض بينهم، وهو درجة بين التواتر والآحاد. وهذا النوع من الأخبار يجوز الاستناد إليه في الشهادة، والاعتماد عليه في القضاء، والحكم به حكم يستند إلى حجة لا إلى مجرد العلم، فلا يتطرق إلى الحاكم به تهمة، فله أن يقبل شهادة شاهد استفاض في الناس صدقه من غير توقف على شـهادة بعدالته، وهذه الشـهادة كشاهدة التواتر لا يصرح فيها الشاهد بالسماع، بل يجزم فيها بالشهادة.

شهادة السماع:

صفتها أن يقول الشـهود: سـمعنا سماعًا فاشـيًا من أهل العدل وغيرهم، أو يقولوا: لم نزل نسمع من الثقات وغيرهم أن هذه الدار مثلًا صدقة على بني فلان.

---

(١) الطرق الحكمية، ص٢٤.

وعرّفها بعض الفقهاء بقوله: هي لقب لما يصرح فيه الشاهد بإسناد شهادته لسماع من غير معين، ولا تكون شهادة سماع إذا قالوا سمعنا من أقوام بأعيانهم يسمونهم ويعرفونهم، وإنما هي شهادة على شهادة، فتخرج عن حد شهادة السماع، وهذه الشهادة تفيد ظنًّا دون شهادة الاستفاضة، وإذا أطلقت شهادة السماع في كتب الفقه تنصرف إلى هذا النوع من الشهادة، ويعمل بها في نحو العزل والولاية والتجريح والتعديل والكفر والإسلام والسفه والرشد والإيصاء والأحباس والصدقات والرضاع والنكاح والطلاق والخلع والقسمة والنسب والولادة والموت والحمل، والإضرار بالأهل.

وخصها الإمام مالك بما تقادم زمنه تقادمًا يبيد فيه الشهود، وتُنْسَى فيه الشهادات[1].

خبر الواحد:

سبق في بحث شهادة الرجال أن جماعة من الفقهاء قالوا: يجوز القضاء بشهادة الرجل الواحد من غير يمين متى وثق الحاكم بصدقه، وعزاه ابن القيم إلى أصحاب الإمام أحمد بن حنبل[2]، واكتفى المالكية بخبر الواحد فيما يرجع إلى أهل الخبرة والصنعة، كالأطباء العارفين بعيوب الحيوان أو السلع، وقيم المتلفات منها. وقال مالك: يقضى بقول الطبيب ولو لم يكن على الإسلام، لأن قوله لم يكن على وجه الشهادة إنما هو علم يأخذه الحاكم عمن يبصره ويعرفه مسلمًا أو غير مسلم، واحدًا كان أو اثنين، ومن هذا القبيل القاسم إذا أرسله الحاكم لقسم شيء بين مستحقيه ووثق به ونصبه لذلك، فجائز للحاكم أن يعتمد على قوله وحده[3].

(١) وهو خمسون سنة كما في المدونة، أو عشرون سنة، وهو ما جرى به العمل.
(٢) الطرق الحكمية ص: ٨٤.
(٣) [الذخيرة ١٠/ ٦٤. تحقيق].

القرائن

سبق في صدر بحث البينات أن من الفقهاء من لا يحصرونها في أنواع مخصوصة[1]، ويعد القرائن في جملة البينات. ودلالة القرائن تتفاوت في القوة والضعف فتقوى حتى تفيد القطع، وتضعف حتى لا يصح الاعتماد عليها في القضاء، والمعتمد في تعرفها قوة الذهن والألمعية، قال صاحب التبصرة: «ولا خلاف في الحكم بها، وقد جاء العمل بها في مسائل اتفقت عليها الطوائف الأربعة، وبعضها قال به المالكية خاصة»[2]، وقال ابن القيم: «الأحكام الظاهرة تابعة للأدلة الظاهرة من البينات والأقارير وشواهد الأحوال، وكونها في نفس الأمر قد تقع غير مطابقة ولا تنضبط أمر لا يقدح في كونها طرقًا وأسبابًا للأحكام، والبينة لم تكن موجبة بذاتها للحد، وإنما ارتباط الحد بها ارتباط المدلول بدليله، فإن كان هناك دليل يقاومها أو أقوى منها، لم يلغه الشارع، وظهور الأمر بخلافه لا يقدح في كونه دليلًا، كالبينة والإقرار»[3].

ومن الفروع التي ذكرها المالكية والحنفية في الاعتماد على القرينة أَنَّا إذا رأينا رجًلا مذبوحًا في دار والدم يجري، وليس في الدار أحد، ورأينا رجلًا قد خرج من عنده سريع الحركة في حالة خوف وفزع ومعه سكين في يده علمنا أنه الذي قتله، وكانت لوثًا يوجب القسامة والقود.

وفي كتب الفقه فروع كثيرة مبنية على الاعتماد على قرائن الأحوال[4].

---

(١) [بالأصل: من لا يحصرون في أنواعها مخصوصة. تحقيق].

(٢) [تبصرة الحكام ٢/ ١٢١. تحقيق].

(٣) [إعلام الموقعين ٣/ ١٦. تحقيق].

(٤) انظر: التبصرة ومعين الحكام. [تبصرة الحكام لابن فرحون (٢/ ١٢١)، ومعين الحكام لأبي الحسن الطرابلسي ص٦٦. تحقيق].

اعتبار الرسول وأصحابه لها:

مما يشهد لاعتبار القرائن أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر الملتقط بدفع اللقطة لمن وصفها بأن يعرف عفاصها ووكاءها[1]، فوصفه لها على النحو المذكور أمارة على أنه صاحبها، فاستحقها بهذه الأمارة. وروى ابن ماجه وغيره عن جابر بن عبد الله، قال: ((**أردت السفر إلى خيبر فأتيت النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فقلت له: إني أريد الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقًا، فإذا طلب منك آية، فضع يدك على ترقوته**))[2]، وهذا اعتماد في الدفع إلى الطالب على مجرد العلامة.

وحكم عمر بن الخطاب وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بوجوب الحد برائحة الخمر من فم الرجل، أو قيئه خمرًا، اعتمادا على القرينة الظاهرة[3].

اليمين

اليمين في اللغة القوة، وأطلقت على الحلف؛ لأنه يتقوى بها الصدق الذي هو أخذ طرفي الخبر. وهي أقسام ثلاثة؛ لأنها إما أن تكون لدفع الدعوى، أو تصحيحها، أو تتميم الحكم، وسمي يمين الاستظهار.

اليمين لدفع الدعوى:

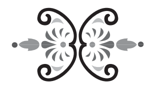
هي ما يوجه إلى المدعى عليه بمال فينكره، هي المشار إليها بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ((**لو يُعطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه**))[4].

(١) العفاص: الوعاء، والوكاء: الرباط. [والحديث أخرجه البخاري ٣/ ١٢٤ رقم ٢٤٢٧، ومسلم ٣/ ١٣٤٦ رقم ١٧٢٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٧٥ رقم ٣٦٣٢، والدارقطني ٥/ ٢٧٢ رقم ٤٣٠٤ ولم أعثر عليه في سنن ابن ماجه. تحقيق].
(٣) قال ابن القيم: ولا مخالف لهما من الصحابة. [الطرق الحكمية ص٦. تحقيق].
(٤) رواه مسلم وأحمد. [أخرجه البخاري ٦/ ٣٥ رقم ٤٥٥٢، ومسلم ٣/ ١٣٣٦ رقم ١٧١١، وأحمد ٥/ ٣٩٨ رقم ٣٤٢٦. تحقيق].

وروي البيهقي هذا الحديث بلفظ: "**البينة على المدعي، واليمين على من أنكر**"[(١)]، وقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "**إن النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **قضى باليمين على المدعى عليه**"[(٢)]. "**وتخاصم إلى النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **رجلان في أرض، فقال للحضري -وهو المدعي- ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه، فقال: يا رسول الله، الرجل فاجر لا يبالي على ما حلف عليه وليس يتورع من شيء، قال: ليس لك منه إلا ذلك**"[(٣)].

وجعلت البينة على المدعي لضعف جانبه إذ يدعي خلاف الظاهر، وجعلت اليمين على المدعى عليه لأن معه ظاهر الحال فأريد تقوية هذا الظاهر باليمين.

وأخذ جمهور الفقهاء بظاهر الأحاديث المروية في حلف المدعى عليه، وأبقوها على عمومها، واشترط الإمام مالك في تحليف المدعى عليه أن يكون بين المدعي والمدعى عليه مخالطة[(٤)] أو ملابسة، روى الموطأ «عن جميل[(٥)] بن عبد الرحمن [المؤذن][(٦)] أنه كان يحضر عمر بن عبد العزيز يقضي بين الناس، فإذا جاءه الرجل يدعي على الرجل حقًّا، نظر فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أَحْلَفَ الذي ادعى عليه، وإن لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه، قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا»[(٧)]، وهو قول الفقهاء السبعة بالمدينة.



(١) [السنن الكبرى (١٠/ ٤٢٧، رقم ٢١٢٠١). تحقيق].

(٢) رواه البخاري ومسلم. [أخرجه البيهقي ١٠/ ٤٢٦ رقم ٢١١٩٩. تحقيق].

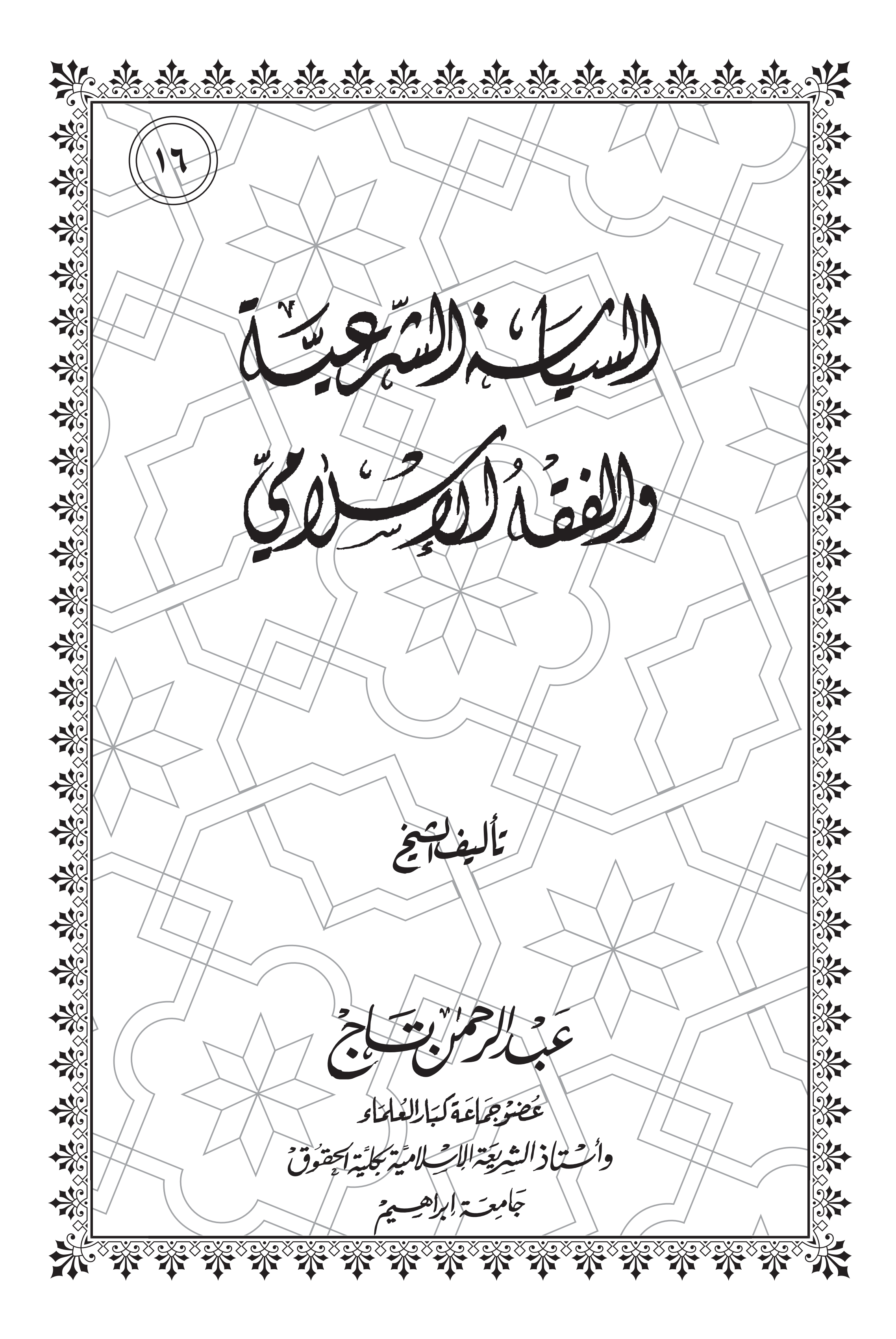
(٣) رواه مسلم والترمذي. [أخرجه مسلم ١/ ١٢٣ رقم ١٣٩، والترمذي ٣/ ٦١٧ رقم ١٣٤٠. تحقيق].

(٤) الخلطة عند المالكية تثبت بأشياء كأن يتتابع المدعي والمدعى عليه مرتين أو ثلاثًا أو يكونا شريكين أو متقارضين أو أن أحدهما أجير لصاحبه أو أجر منه دابته أو داره، أو يثبت أن بينهما صحبة في دعوى الكفالة أو يكون أحدهما صانعًا كصباغ أو صائغ.

(٥) [بالأصل: حميد. والمثبت من الموطأ. تحقيق].

(٦) [ساقطة من الأصل، وأثبتناها من الموطأ. تحقيق].

(٧) [الموطأ (٢/ ٧٢٥، رقم ٨). تحقيق].



١٦

السياسة الشرعية والفقه الإسلامي

تأليف الشيخ

عبد الرحمن تاج

عضو جماعة كبار العلماء

وأستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق

جامعة ابراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نحمده ونستعينه، ونتوب إليه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة السلام على سيدنا محمد عبد الله ورسوله، ختم الله به الرسالات، وأكمل بدينه الشرائع، وأنزل عليه كتابًا جعله تبيانًا لكلِّ شيء، وهدًى وتبصرة لمن أراد خير الدنيا وسعادةَ الآخرةِ، لا يضل من اتبعه، ولا يزيغ من ترسَّم طريقه، وسلك سبيله، واهتدى بهديه، وبنى على قواعدِه وأسسِه. وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فهذه أبحاث مختصرة، ولكنها بيِّنةٌ جامعةٌ، جعلتُ موضوعها: «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي»؛ لأني وجدت كثيرًا من الناس لا يتجلى لهم من كلمة «السياسة» معنى يمكن أن تنعزل به عن الفقه أو تلتقي به معه، فليس «للسياسة» عندهم مدلول معين له مبادئ وحدود تمنع اختلاط أحكام هذه السياسة بأحكام الفقه، وليسوا بمستطيعين أيضًا أن يقرروا أن جميع هذه الأحكام متحدة، وأن لفظي «السياسة والفقه»، مترادفان على معنى واحد.

ووجدت كثيرًا من الناسِ كذلك يأخذون السياسة على غير وجهها، ويفهمونها على غير معناها، ويظنونها دائمًا شيئًا يخالف الشريعة، فالقوانين عندهم نوعان: «قوانين شرعية»، و«قوانين سياسية».

يحكم بالأُولى ناس غير مَن يحكمون بالثانية، كأن المَواطنَ التي يُفصَل فيها بأحكامِ السياسة لا تستطيع أن تنهض للفصلِ فيها أحكامُ الشريعة.

لا، بل إن بعض من لم يتثقفوا بالثقافةِ الإسلاميةِ الصحيحة يصرحون في غير مبالاة أن المسلمين مضطرون أن يلجؤوا إلى أحكامِ تلك السياسة بجانبِ عملهم

بأحكامِ الفقهِ الشرعي الذي وصل إليه فقهاء العصور الأولى من الإسلام؛ وذلك أنه كلما اتسع العمران وارتقت العلوم والصناعات، وتشعبت مذاهب الحياة، تجددت حوادث، ونبتت مشاكل، وعرضت شؤون لم يكن للناسِ عهدٌ بها من قبل، فكان لزامًا أن يواجهوا ذلك بما يناسبه من أحكامٍ سياسيةٍ غير شرعية. هكذا يقولون.

وإني قصدت بمباحثِ هذا الكتاب تحديد معنى السياسة، وما ينبغي أن يعمل به المسلمون منها، وأن أبينَ مجال العمل به، وأثبت أن السياسةَ الشرعية فيها الغُنية والكفاية، وأنها من دين الله وشريعة الإسلام، وأن السياسةَ والفقهَ صنوان من أصلٍ واحدٍ، وأن الإسلامَ -بفقهه وسياسته- كفيلٌ بتحقيقِ مصالحِ الناس في كلِّ حالٍ وزمان، يفصل في كل دعوى، ويحكم في كلِّ قضية، ويفتي في كل حادثة، وأنه بذلك يستطيع أن يواجه كل مشكلة، ويحل كل عقدة. فمهما تطورت العلوم والصناعات، وتشعبت مذاهب الحياة، ومهما تجددت الحوادث، وتعقدت المشاكل، وتنوعت ألوان المدنيات، فإن المسلمين لا يعوزهم أن يجدوا في دينهم وشريعتهم لكل حادثةٍ وكل مسألةٍ حُكمًا ينطقُ به -في عمومٍ أو خصوص- دليلٌ من الكتابِ أو السنةِ، أو ينفذون إليه من طريق التأمل في روحِ الشريعةِ، وتدبر ما تقضي به أغراضها وأسرارها، أو يهتدون فيه بأصولِ الإسلامِ العامة وقواعده الكلية المُحكمة، وبذلك لا يمكن أن تفلتَ من حكمِ الإسلامِ قضية أو حادثة؛ وبذلك كان المسلمون في أول أمرهم، ويكونون حين يستقيمون على جادةِ دينهم وشريعتهم في غنى أن يلجؤوا إلى سياسات أخرى وضعية، أو يستعيروا قانونًا من القوانين الأجنبية.

وقد رتبت هذه الأبحاث في مقدمةٍ وكتابين وخاتمة.

وجعلتُ المقدمةَ في ثلاث مقالات:

ففي المقالة الأولى: حددتُ معنى السياسة وبينت أنواعها.

وفي المقالة الثانية: عرضتُ لبيانِ الفَرقِ بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية.

وفي المقالة الثالثة: بينت موضوع السياسة الشرعية وفائدتها ومنزلتها من الفقه.

أما الكتاب الأول فهو مشتمل على بابين:

«**الباب الأول**»: في بيانِ ما يلزم من الاحتياط وقصد العدالة في تطبيق أحكام السياسة.

«**الباب الثاني**»: في بيان وفاءِ الإسلامِ فقهِهِ وسياسته بمصالحِ الناسِ في كل زمانٍ ومكانٍ.

وأما الكتاب الثاني: فقد خصصته بالأدلةِ على الاعتدادِ بأحكامِ السياسة الشرعية، وجعلته على ثلاثةِ أبوابٍ بعد تمهيد:

فالباب الأول: في قاعدة سد الذرائع.

والباب الثاني: في الكلامِ على العادةِ والعرفِ.

والباب الثالث: في الاستحسان.

وأما الخاتمة: فقد أتيت فيها بكلمةٍ عن اجتهاد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وألممت بجملةٍ من أحكامه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وتصرفاته السياسية، وأمثلة من اجتهادات بعض الخلفاءِ الراشدين في الناحيةِ السياسية أيضًا.

وإني في جميع هذه الأبحاثِ قد ترسَّمت آثار العلماء المتقدمين، واقتبست مما حفظوه لنا من علمٍ وخلفوه من ذخيرة.

وأرجو من الله أن يكون عملا مقبولا، وجهدًا نافعًا، والله المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله، نعم المولى ونعم النصير.

المقدمة

وفيها ثلاث مقالات

المقالة الأولى:
في معنى السياسة وبيان أنواعها

معنى السياسة في اللغة - بيان أن كلمة «سياسة» عربية وليست معربة ولا منقولة - معناها في الاصطلاح - أنواع السياسة - إجمال النسبة بين السياسة الشرعية والفقه الإسلامي

تستعمل هذه الكلمة «سياسة» في لغةِ العرب مصدرًا لساس يسوس، وتطلق بإطلاقات كثيرة، ومعناها -في جميع إطلاقاتها- يدور على تدبير الشيء والتصرف فيه بما يصلحه:

تقول: ساس فلان الدابة إذا راضها وتعهدها بما يصلحها.

وساس الأمر سياسة عالجه وبذل همه في إصلاحه.

وساس الرعية ولي حكمها وقام فيها بالأمر والنهي وتصرف في شؤونها بما يصلحها[(١)]. ومن ذلك ما ورد في حديث ((**كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم**))[(٢)]، أي يتولون أمورهم كما يصنع الأمراء والولاة بالرعية[(٣)].

(١) [لسان العرب ٦/ ١٠٨، وتاج العروس ١٦/ ١٥٧. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن ماجه ٤/ ١٢٦ رقم ٢٨٧١، وابن أبي شيبة ٧/ ٤٦٤ رقم ٣٧٢٦٠. تحقيق].

(٣) قال الشهاب الخفاجي في شرحِ على الشفاءِ ج١ ص٣٦٨ المطبعة الأزهرية ما نصه: والسياسةُ مصدر ساس الناسَ يسوسهم إذا دبَّر أمورَهم وتصرَّف فيها؛ قالت حرقة بنت النعمان:

إذا نحن فيهم سوقة نتنصف ... فبينا نسوس الناس والأمر أمرنا

وقول علامة الروم: إنه مُعرَّب «سه يسق» غلطٌ لا أصل له، وقد أخذه من كلام من لا يعتد به». اهـ.

ومن هذا يتبين أن الكلمة عربية، وأنه لا دليل يصح معه دعوى أنها مُعرَّبة أو منقولة.

أما في الاصطلاح فهي: اسم للأحكامِ والتصرفات التي تُدبَّر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميعِ سلطاتها التنفيذيةِ والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأُممِ.

فلكلِّ أمةٍ في هذه النواحي سياسة وأحكام خاصة تتفق وعاداتها وأسلوب معيشتها ودرجة رُقيِّها:

فسياسة دستورية: وهي النظام الأساسي الذي يُبيِّن شكل الحكومة ويحدد سلطاتها. ويضع الطريقة التي تُتبع في اختيارها، كما يحدد السلطات اللازمة لتصريف شؤون الأمة، ويقرر الحقوق الواجبة للأفرادِ والجماعاتِ.

وسياسة تشريعية: تتعلق بسَنِّ القوانين وإنشاء الأحكام التي تتبعها السلطات المختلفة في تصريف شؤون الأمة.

وسياسة قضائية: تختص بتطبيق تلك القوانين والأحكام على الحوادثِ والقضايا، وبالطريقة التي يُسار عليها في هذا التطبيق.

وهناك سياسات أخرى مالية وإدارية وتنفيذية وخارجية، وكلُّ واحدة من هذه السياسات تتمثل في مجموعةٍ من الأحكامِ تُدبَّر بها شؤون الأمة في الناحيةِ الخاصةِ بها.

ولا شك أن عند الأمةِ الإسلاميةِ قوانينَ ونُظُمًا تُصرِّف بها شؤونها، وتدبر على أساسها مرافقها في جميعِ الوجوهِ التي عددناها.

وهذه القوانين والنظم يمكن أن نطلقَ عليها اسم «السياسة الشرعية» إذا أخذنا هذه الكلمة في معناها الواسع الشامل الذي يتناول أحكام الفقه الإسلامي المدون.

أما إذا لاحظنا المعنى الخاص للكلمةِ -وهو الذي يعنينا هنا- فبعض تلك القوانين والنظم هو الذي يصح أن يسمَّى «السياسة الشرعية»، على ما يتبين فيما سيأتي.

المقالة الثانية
في بيان الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية

مصادر السياسة الوضعية - مبنى السياسة الشرعية - شروط الاعتداد بأحكامِ السياسةِ الشرعية - المراد بكلمة «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» - معنى قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل**" - اشتراط الولاء للبائع ومبلغ تأثيره في البيع - سياسة الخلفاء الإنشائية - سياسة عمر في سهم المؤلفة قلوبهم - ما قرره العلماء في ذلك - سياسة عثمان في ضالةِ الإبلِ - شرعية ضرائب الدخل والإنتاج وما إليها - تحقيق القول في حديث: "**من قتل قتيلا فله سلبه**" وبيان أن ذلك ليس من الشرع العام - بيان أن سهم المجاهدين من الغنائم ليس من الشرع العام- خلاصة هذه المقالة الثانية

هذه السياسة التي أشرنا إليها في المقالة الأولى كثيرًا ما يكون مصدرها عرف الناس، وما هُدِي إليه أهل البصر في الأمةِ من طولِ مرانهم وممارستهم شؤون الحياة وأساليب الاجتماع، ومن ذلك ما ورثته الأمة عمن قبلها من العاداتِ والأوضاعِ.

وقد يكون بعض أحكامها بقيةً من شرائع سماوية قديمة، انطبعت في النفوس، ومرنت عليها الأمم، حتى أصبحت جزءًا من نظامِ حياتها، وحتى لم يعد يعنيها أن تتعرفَ منشأها، وتربطها بأصلها ومصدرها، بل رأت أنه يكفيها أن تجد في هذه البقايا نظامًا صالحًا، ومبادئ تسد الحاجة وتفي بالمصلحة العامة؛ وبذلك أخذت حكم الأوضاع الإنسانية، والتحقت بالقسمِ الأولِ من الأحكامِ، وهو الذي اتُّخِذ من التجاربِ، أو كان مصدره العرف والعادات الموروثة.

هذا النوع من السياسةِ هو ما يُطلق عليه اسم «السياسة الوضعية» فهي أحكام وقوانين وضعها الناس لتدبير شؤون الأمة، وكان عمادهم فيها -كما قلنا- العرف والعادة والتجارب والأوضاع الموروثة.

أما السياسة الشرعية: فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكونَ متفقةً مع روحِ الشريعةِ، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوصِ التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة.

فقاعدة رفع الحرج، وقاعدة سد الذرائع، ومبدأ الشورى والرجوع بمعضلات الأمور إلى أهل الذكر والرأي هي من أصول الشريعةِ المحكمةِ ومبادئها العامة التي يجب أن تعتمد عليها السياسة الشرعية؛ فهي سياسةٌ مبنيةٌ على الإيمان بأن أصولها وحي من الله تعالى.

وبهذا يظهر الفرق بين السياسةِ الشرعيةِ وغيرها من مختلفِ السياساتِ الوضعية، من حيث إن الأولى لا بد أن يراعى فيها أن تكون معتمدة على مبادئ وأصول أرشدت إليها الشريعة الإسلامية التي جاءت لتكوين أمة تكوينًا صالحًا تجد فيه سعادتها، ويستقر به العدل والسلام بين أفرادها وجماعاتها. فكلُّ حكم تتطلبه حاجة الأمة، وكل نظام يؤخذ به في تصريفِ شؤونها فإنه يكون من السياسة الشرعية متى كان قائمًا على تلكِ الأصول الكلية التي لم يُقصد بها إلا تحصيل المصالح ودفع المفاسد.

أما السياسة الوضعية فإنها -كما قلنا- تُستقَى من العرفِ والعادةِ ومختلف التجاريب والأوضاع المتوارثة من غير أن يُراعَى فيها ارتباطها بالوحي السماوي واعتمادها على مصادرِ التشريع الإسلامي.

فالأحكامُ المعتمدة على العرفِ مثلا تكون سياسة شرعية إذا لوحظ اعتداد الشريعة بهذا العرف؛ فإن لم يُلحَظ هذا المعنى كانت تلك الأحكام سياسة وضعية لا شرعية، وإن كانت في ذاتها متفقة مع مبادئ الشريعة وقوانينها.

هذا وعدم دلالة شيء من النصوصِ الواردةِ في الكتاب أو السنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلا لا يضر ولا يمنع من أن نَصِفَهَا بوصف الشرعيةِ.

إنما الذي يضر ويمنع من ذلك أن تكونَ تلك الأحكام مخالِفَةً مخالَفَةً حقيقية لنصٍّ من النصوصِ التفصيلية التي أريد بها تشريع عام للناس في كل زمان ومكان.

فمتى سلمت من هذه المخالفةِ وكانت متمشية مع روحِ الشريعة ومبادئها العامة كانت نظامًا إسلاميًّا وسياسة شرعية.

ولذلك يقول ابن عقيل أحد أعلام الحنابلة فيما نقله ابن القيم: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[1].

ومن أجل ذلك كان من المغالطةِ أو الغلط ما يزعمه بعض المخالفين من أنه «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، إن أريد به أنه لا يعتبر من الشريعةِ الإسلامية شيء من الأحكامِ الجزئية التي تتحقق بها مصلحة، أو تندفع بها مفسدة إلا إذا نطق به الشرع، ودلتِ عليه -على التعيين- نصوصٌ من الكتابِ أو السنة.

أما إذا كان معنى الموافقة للشرعِ أن تكون تلك الأحكام الجزئية متفقة مع روحِ الشريعةِ ومبادئها الكلية، وأن تكونَ مع ذلك غير مناقضة لنص من نصوصها التفصيلية التي يراد بها التشريع العام، فالقول بأنه «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» قول صحيح ومستقيم تؤيده الشريعة نفسها، ويشهد له عمل الصحابةِ والخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين.

وشبيه بهذا ما يرويه البخاري في حادثة بريرة التي اشترط أهلها في بيعها للسيدةِ عائشة أن يكونَ لهم ولاؤها من قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**ما بال رجال يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟! ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو**

(١) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص٣ مطبعة الآداب والمؤيد.

باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق»[(١)].

فإنه ليس معنى هذا أن كلَّ ما يشترط في العقودِ يكون باطلا متى كان غير وارد في كتابِ الله «القرآن»؛ وإنما معناه أن الشرطَ لا يُعوَّل عليه، وهو شرطٌ باطل إذا كان يخالف كتاب الله، أي ما كتبه الله شريعة للناس، وذلك كشرطٍ يُلحِق ضررًا بالمشروطِ عليه؛ وكشرطٍ يحرم ما أحلَّ الله أو يحلُّ ما حرم الله.

وهذا ما صرح به في حديث الترمذي من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرَّم حلالا أو أحلَّ حراما**»[(٢)].

فأهل بريرة الذين شرطوا في بيعها أن يكون الولاء لهم قد اشترطوا شيئًا يخالف شريعة الله التي قررها رسوله في قوله: «**إنما الولاء لمن أعتق**»[(٣)]، فهو شرط ليس في كتابِ الله؛ وهو باطل مردود عليهم[(٤)].

فكتاب الله هنا معناه ما كتبه الله على الناسِ من أحكامِ الشريعة وفرضه وقرره عليهم؛ وليس المرادُ به خصوص ما ورد في القرآنِ الكريم؛ فهو مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا**﴾ [النساء: ١٠٣]، ﴿**كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ**﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿**كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ**﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿**مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ**﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿**وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ**﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله عز وجل: ﴿**كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ**﴾ [النساء: ٢٤].

---

(١) الجزء الثالث من صحيح البخاري «باب الشروط في الولاء» من كتاب الشروط.

(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٤٦ رقم ٣٥٩٤، والترمذي ٣/ ٦٢٦ رقم ١٣٥٢، والبيهقي ٧/ ٤٠٥ رقم ١٤٤٣٢، والحاكم ٢/ ٥٧ رقم ٢٣٠٩، والدارقطني ٣/ ٤٢٦ رقم ٢٨٩٠. تحقيق].

(٣) [أخرجه البخاري ٢/ ١٢٨ رقم ١٤٩٣، ومسلم ٢/ ١١٤١ رقم ١٥٠٤. تحقيق].

(٤) مذهب بعض الفقهاءِ كالشافعية أن اشتراط الولاء للبائع مبطل للبيع؛ وقد أجابوا عن الحديث كما قال ابن حجر في فتح الباري على صحيح البخاري بأن الصحيح أنه من خصائص عائشة. قالوا: والحكمة في إذنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه ثم إبطاله أنه يكون أبلغ في قطع عاداتهم في ذلك، كما أذن لهم في الإحرام بالحج في حجةِ الوداعِ، ثم أمرهم بفسخه وجعله عمرة؛ ليكون أبلغ في زجرهم عما اعتادوه من الامتناعِ عنَ العمرةِ في أشهر الحجِ. يراجع فتح الباري ج٥ ص١٤٠- ١٤١.

وكذلك ما جاء في قضية العسيف[1] الذي زنا بامرأة مستأجره، فافتداه أبوه بمائة شاة وخادم، ثم سأل أهل العلم فأخبروه أن على ابنه جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأة الآخر الرجم، فترافع الخصمان إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسألاه أن يقضي بينهما بكتاب الله، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ((**والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله**)) فقضى برد المائة الشاة والخادم، وبجلد الزاني مائة وتغريبه عامًا، وبرجم المرأة، فرجمها « أُنيس» بأمره بعد ما اعترفت[2].

قال ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث»[3]: إنه قد يستشكل بأن هذا خلاف كتاب الله عز وجل، فإنه ليس في القرآن رجمٌ ولا تغريب، وقد أجاب عن ذلك بأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يرد بكتاب الله ههنا القرآن. وإنما أراد حكم الله تعالى، فإن الكتاب يتصرف على وجوه: منها الحكم والفرض، وساق أمثلة من القرآنِ من مثل ما تقدم.

وخلاصة ما نريده من هذا البيان: هو أن الحكم الذي تقتضيه حاجة الأمة يكون سياسة شرعية معتبرة إذا توافر فيه أمران:

الأول: أن يكون متفقًا مع روحِ الشريعة معتمدًا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية التي أشرنا إليها فيما سبق؛ وهي قواعد محكمة لا تقبل التغيير والتبديل، ولا تختلف باختلافِ الأمم والعصور.

الثاني: ألا يناقض مناقضةً حقيقية دليلا من أدلةِ الشريعةِ التفصيلية التي تثبت شريعة عامة للناس في جميع الأزمان والأحوال.

فإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يدل على شيء في محلِّ الحكم الذي يثبت من طريق السياسة فالأمر ظاهر؛ من حيث إنه ليس في ذلك مخالفة أصلا.

---

(١) العسيف على وزن الأجير وهو بمعناه.
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ١٨٤ رقم ٢٦٩٥، ومسلم ٣/ ١٣٢٤ رقم ١٦٩٧. تحقيق].
(٣) ص١١١.

وكذلـك إذا كان هناك دليل تفصيلي دلَّ على خلافِ حكم السياسـة، ولكن كانـت المخالفـةُ ظاهريةً غير حقيقية، أو علم أن ما دلَّ عليـه الدليل التفصيلي لم يقصد ليكون شـريعة عامة، وإنما كان لحكمةٍ خاصة، وسـببٌ لا وجود له في غير واقعةِ الحكم، فلا تكون مخالفتُه حينئذٍ مخالفةً لأدلة الشرع وأحكام الإسلام.

ومـن أجـل هذا لم يكن ما فعله أبو بكر من جمـع القرآن في مصحفٍ واحد مخالفة للدين، أو إحداثًا لشيء ليس من شريعةِ الإسلامِ.

كما أنه ليس من الإحداث في الشريعة ما أنشأه عمر بن الخطاب من الدواوين والحبـوس، وما فرضه من وظيفة الخراج، ولا مـا فعله عثمان بن عفان من جمع النـاس علـى مصحفٍ واحدٍ وأمره بإحراق ما عداه من المصاحف، ولا ما أنشـأه من أذان في يوم الجمعة لم يكن معهودًا من قبل.

لا يعد شيء من هذا إحداثًا في الدين أو مخالفة لدليلٍ من أدلةِ الشريعة، فإنه ليس في الشـريعةِ ما يمنع هذه الأشـياء التي أريد بها تحقيقُ مصلحة عامة، دينية أو دنيوية.

وكذلك ليس من المخالفةِ لأدلةِ الشـريعة ما فعلـه عمر من حرمان المؤلفة قلوبهـم من سـهم الصدقات، وإن كان هذا السـهم قد قرر لهـم في القرآنِ في قوله تعالـى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠]، فلم يأخذ عمر بظاهرِ اللفظِ، ولم يقف عند حرفية النصِّ، بل راعى سِـرَّه وحُكْم روحِه، وقرر أن الآية التي فرضت نصيبًا لهؤلاءِ المؤلفة لم تفعـل ذلك ليُتخذ شـريعةً عامة يُعمل بها في كلِّ حـالٍ وزمانٍ، بل إنما كان لحكمةٍ خاصةٍ وسـبب لم يعد قائما بعدُ، وأرشـد إلى هذا بقوله: إن الله قد أعز الإسـلام وأغنى عنهم(١).

(١) [السنن الكبرى للبيهقي ٧/ ٣٢ رقم ١٣١٨٩. تحقيق].

فعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رأى أن سهم المؤلفة قلوبهم قد أوجبه الله لحاجة المسلمين إلى من يعضدهم وينصرهم أو لا يؤلب عليهم، فإذا صار المسلمون في قوة وعزة، وزال المعنى الذي من أجله وجب ذلك السهم، كان للإمام أن يصرفه عن أولئك المؤلفةِ إلى ما هو أجدى على المسلمين وأنفع.

وليس معنى هذا إبطال سهم المؤلفة رأسًا، بل إن أمره يدور مع ذلك السبب وجودًا وعدمًا، حتى إذا تجددت للمسلمين حاجة إلى التأليف كما كانت الحاجةُ إلى ذلك أول الأمر صح للإمامِ أن يصرفَ للمؤلفةِ على حسب ما يرى من المصلحة.

قال «أبو بكر بن العربي» في «أحكام القرآن» في تفسير آية الصدقات من سورة التوبة: «اختلف في بقاء المؤلفة قلوبهم: فمنهم من قال: هم زائلون، قاله جماعة وأخذ به مالك. ومنهم من قال: هم باقون؛ لأن الإمام ربما احتاج أن يستألف على الإسلام. وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدين.

والذي عندي أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطُوا سهمهم، كما كان يعطيه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[1]. اهـ.

وقال أبو عبيد في كتاب الأموال[2]: «والمعروف عند العامة في تأويل هذه الآية الكريمة، ﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠]، ما قاله الحسن وابن جريج أنهم الذين كانوا يُتَأَلَّفون بالعطية ولا حسبة لهم في الإسلام، ثم اختلف الناس بعدُ فيمن كان بمثل حالتهم: فقال بعضهم: قد ذهبَ أهل هذه الآية؛ وإنما كان ذلك في دهر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما على ما قاله الحسن وابن شهاب فعلى أن الأمر ماض أبدًا. وهذا هو القول عندي؛ لأن الآية محكمة لا نعلم لها ناسخًا من كتاب ولا سنة. فإذا كان قومٌ هذه حالهم لا رغبةَ لهم في الإسلامِ إلا للنَّيل، وكان

(١) [أحكام القرآن، ٢/ ٥٣٠. تحقيق].
(٢) ص٦٠٦، ٦٠٧.

في رِدَّتِهم ومحاربتهم إن ارتدوا ضررٌ على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة فعل ذلك لخلال ثلاث: «إحداهن» الأخذ بالكتاب والسنة، «والثانية» البقيا على المسلمين، «والثالثة» أنه ليس بيائس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم». اهـ.

وليس من المخالفةِ لنصوصِ الشريعةِ أيضا ما فعله عثمان بضالة الإبل إذ أمر بمعرفتها وتعريفها، فإن أدركها صاحبها أخذها، وإن لم يدركها بيعت وحفظ ثمنها. فهو لم يسر على ما كان عليه العمل من قبل إذ كانت الإبل الضالة تترك مرسلة لا يمسها أحدٌ حتى يعثرَ عليها صاحبها، ولم يقف عند حرفية ما ورد في الصحيحين[1] عن زيد بن خالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: ((جاء رجل إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فسأله عن اللقطة، فقال: اعرف عفاصها ووكاءها[2]، ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها، وإلا فشأنك بها. قال: فضالة الغنم؟ قال: هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال: فضالة الإبل؟ قال: ما لك وما لها؟ معها سقاؤها وحذاؤها[3] ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها))[4].

لم يقف عثمان عند حرفية هذا النص، بل خالفه ظاهرًا؛ لأنه رأى أن الحال قد تبدل، وأن الحديثَ ورد في عهدٍ ما كان يُخشَى فيه على ضالة الإبل أن تضيعَ

(١) ما أوردناه هنا من نص الحديث هو لفظ البخاري في صحيحه ج٣ ص٧٣ في «باب شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار» من « كتاب المساقاة»، وله ألفاظ أخرى في « كتاب اللقطة» من الجزء نفسه ص٨٥- ٨٧ المطبعة الأميرية.

(٢) في النهاية لابن الأثير: العفاص الوعاء الذي تكون فيه النفقة من جلدٍ أو خرقة أو غير ذلك؛ وبه سمي الجلد الذي يجعل على رأس القارورة؛ وكذلك غلافها. والوكاء: هو الخيط الذي تشد به الصرة والكيس وغيرهما. [النهاية في غريب الحديث ٣/ ٢٦٣، ٥/ ٢٢٢. تحقيق].

(٣) في « النهاية لابن الأثير» ما نصه: «الحذاء بالمد النعل، أراد (عليه الصلاة السلام) أنها تقوى على المشي وقطع الأرض، وعلى قصد المياه وورودها، ورعي الشجر، والامتناع عن السباع المختلفةِ. شبهها بمن كان معه حذاء وسقاء في سفرهِ. قال: وهكذا ما كان في معنى الإبل من الخيل والبقرَ والحمير». اهـ. [النهاية في غريب الحديث ١/ ٣٥٧. تحقيق].

وفي المصباح: «ويقال في الناقةِ الضالةِ: معها حذاؤها وسقاؤها، فالحذاء الخف؛ لأنها تمتنع به من صغار السباع، والسقاء صبرها عن الماء». [المصباح المنير ١/ ١٢٦. تحقيق].

(٤) [رواه البخاري ٢/ ٨٥٥ رقم ٢٢٩٥، مسلم ٣/ ١٣٤٩ رقم ١٧٢٢. تحقيق].

وتمتد إليها الأيدي، فلما رأى هذه الأيدي قد امتدت إليها، أمر بجمعها وبيعها ليُحفظ ثمنها لأصحابها أو يُنتفع به في المصالح العامة إن لم يظهر لها صاحب.

فعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا كان قد خالف في الظاهرِ هذا الحديث فهو في الواقع وباطن الأمر عامل به ومتمسك بروحه؛ من حيث إن ذلك العارض الذي خاف معه على الإبل الضالة قد اختلف به الأمر، ولم تعد الحالة الثانية من جنس الأولى التي ورد فيها الحديث.

هذا ويؤخذ من دلالةِ النص الوارد في ضالةِ الغنم كما قال ابن القيم[1] أن الفصيل «الصغير من الإبل» الذي لا يمتنع بنفسهِ من الذئبِ حكمه حكم الشاة.

لكن ماذا يصنع بالشاةِ بعد التقاطها وبالفصلان ونحوها؟

الذي نقله ابن القيم عن متقدمي الحنابلة أنه لا يجوز التصرف فيها قبل الحول. لكن ابن القيم لم يرتضِ هذا، ورجَّح ما حفظه عن بعض الأصحابِ أن الملتقِط مُخيَّر بين أكلها في الحال، وعليه قيمتها لصاحبها إن ظهر لها صاحب، وبين أن يبيعها ويحفظ ثمنها، وأن يبقيها إلى سنة ينفق عليها، ويرجع بما أنفق على صاحبها، أو يكون متبرعًا بذلك على حسب الوجهين في المسألة.

قال ابن القيم: «وهذا أفقه وأقرب إلى مصلحةِ الملتقطِ والمالك؛ إذ قد يكون تعريفها سنة مستلزمًا لتغريم مالكها أضعاف قيمتها، إن قلنا يرجع عليه بنفقتها، وإن قلنا لا يرجع استلزم تغريم الملتقِط ذلك، وإن قلنا يدعها ولا يلتقطها كانت للذئب وتلفت.

ثم قال: وليس في ذلك مخالفة لحديث عبد الله بن عمرو: ((**يا رسول الله كيف ترى في ضالة الغنم؟ فقال: هي لك أو لأخيك أو للذئب، احبس على أخيك ضالته**))[2]، وفي لفظ ((**رد على أخيك ضالته**))، فإن المراد ألا يتصرف فيها تصرفًا

---

(1) في كتاب (زاد المعاد) ج5 ص212، المطبعة الأزهرية المصرية على هامش شرح الزرقاني على المواهب اللدنية.

(2) [رواه بهذا اللفظ البيهقي في معرفة السنن والآثار 8378، ورواه بلفظ قريب أحمد 6/ 238 رقم 6683،

يضيع به حق صاحبها، فيجب أن تراعى المصلحة في ذلك، فإذا كانت المصلحة في بيعها وحفظ ثمنها اتبعت. وكان ذلك خيرًا من تعريفها سنة والإنفاق عليها، وتغريم صاحبها أضعاف قيمتها. اهـ.

ونقول: إن هذا في غاية الوجاهة، هو من أحسن السياسات الشرعية، وهو الفقه الإسلامي الصحيح.

وإذًا لا يكون من المخالفةِ للشريعةِ أو الإحداث فيها أن تُسَنَّ اليوم قوانين تَفرض على أهلِ اليسارِ والقدرة ضرائب فوق ما هو مقرر في الكتابِ والسنةِ من الزكاةِ والعشر، فإنه ليس من نصوصِ الشريعةِ ما يمنع من ذلك، فيمكن أن تُسَنَّ ضرائب دخل وضرائب إنتاج متى كانت للأمةِ حاجات لا تفي بها ضرائب العشر والزكاة.

كذلك لا نكون مخالفين لأدلةِ الشريعةِ إذا قلنا في أسلاب قتلى الحرب من الأعداء إن من قتل قتيلا وجب أن يحملَ سلبه إلى بيتِ مال المسلمين ليصرفه الإمام فيما يرى من المصلحة العامة.

لا نكون بهذا مخالفين لقول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه**))[1]، فإن هذا لا يُفهم على أنه شرع عام يجب العمل به في كل حال، بل الشأن فيه أنه من الأحكامِ السياسية التي تختلف باختلاف المصالح في كل عصر[2].

والبيهقي ٤/ ٢٥٧ رقم ٧٦٤١، والدارقطني ٥/ ٤٢٢ رقم ٤٥٧٠ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وسنده حسن. تحقيق].

(١) هذا الحديث أثبته البخاري في صحيحه في غزوةِ حنين من كتابِ الغزواتِ في الجزء الخامس، ومن رواية أبي قتادة. وفي لفظ آخر له أيضًا: ((**من أقام بينة على قتيلٍ قتله فله سلبه**)) [٥/ ١٥٤ رقم ٤٣٢١. تحقيق].

(٢) قال ابن القيم في (إعلام الموقعين) ج١ ص٣٣٧ الطبعة المنيرية (وتنازعوا في السلب، هل هو مستحق بالشرعِ كقول الشافعي، أو بالشرط كقول أبي حنيفة ومالك على قولين، وهما روايتان عن أحمد). اهـ. ويراجَع كتاب (بدائع الصنائع) للكاساني ج٧ ص١٥، وفيه أن منح السلب للقاتلِ هو من قبيل التنفيل الذي يُقصد به التحريض على القتالِ، وأن للإمامِ أن يفعله وألا يفعله، فهو ليس من قبيلِ الشرع العام الثابت الذي لا تجوز مخالفته، وأن حديث ((**من قتل قتيلا فله سلبه**)) لا حجة فيه على أن ذلك شرع عام، وحكمٌ واجبٌ؛ لأنه يحتمل أن يكون نصب ذلك القول شرعًا، ويحتمل أن يكون نصبه شرطًا، ويحتمل أنه نفل قومًا بأعيانهم

فمثـلا لا يلزم في وقتنا هذا أن نسـيرَ في أبـوابِ تدبير الماليـة العامة وطريقة إنفاقهـا، ولا في نظـامِ ترتيبِ الجيـوشِ وطريقة حماية الثغور علـى ما كانت عليه الأمة الإسلامية في بدء تكونها.

وليـس ممـا يتفق مـع طبيعـةِ النظامِ، ومـا تتطلبـه حاجات الأمـة في العصرِ الحاضرِ أن توزعَ غنائم الحروب على جماعةِ المحاربين، كما كانت تقسم عليهم في صدر الإسـلام، بعد أن أصبح للجيوشِ نظام خاص وقانون يسري على جميعِ وحداتها، وبعد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة في مالِ الأمة، يستوي في ذلـك الغني منهـم والفقير؛ لكن الجندي في الصدرِ الأول من الإسـلام كان في أغلب الأمر يُنتدب بنفسه للجندية، ثم يخرج لها بسلاحهِ وفرسهِ، وينفق فيها على نفسه، وهو ما كانت تسمح به حالة أمة ناشئة.

وما كان يُلزم من لم يخرج للجهاد بشيء من هذه النفقات، فكان من العدل أن يكـون لـكلٍّ مـن المجاهدين نصيـب فيما يحرزون مـن غنائم، ولهـذا كانت تختلف هذه الأنصباء، فليس من يخرج للحربِ راجلا كمن يخرج إليها بفرسـه، ينفق عليها وعلى نفسـه، ولذلك كان للراجلِ سـهم، وللفارسِ سـهمان أو ثلاثة أسهم.

وجملـة القول: أنه لا يصح في تصرفٍ مـن التصرفات أو حكمٍ من الأحكام التي تُسـنُّ لتحقيق مصلحة عامة أن يقالَ إنه مناقض للشـريعةِ بناء على ما يرى فيه مـن مخالفةٍ ظاهريةٍ لدليل من الأدلـة، بل يجب تفهم هذه الأدلة وتعرف روحها، والكشـف عن مقاصدها وأسـرار التشـريع فيها، والتفرقة بين ما ورد على سـبب خـاص وما هو من التشـريع العـام الذي لا يختلف ولا يتبدل، فـإن مخالفة النوع الثاني هي الضارة المانعة من دخولِ أحكامِ السياسة في محيط شريعة الإسلام.

فلا يكون حجة مع الاحتمال، نظيره قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ((**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**)) أنه لم يجعله أبو حنيفة حجة لملك الأرض المحياة بغير إذن الإمام لمثل هذا الاحتمال. اهـ. ويراجع أيضا كتاب نيل الأوطار للشوكاني ج٨ ص٩٢ الطبعة المنيرية، وفيه أن ذلك مذهب الحنفية والمالكية وكثير من العلماء. وكتاب (زاد المعاد) لابن القيم ج٥ ص١٩، ٢٠.

المقالة الثالثة:

في موضوع السياسة الشرعية وفائدتها وبيان منزلتها من الفقه الإسلامي

معنى الفقه في الاصطلاح الشرعي وبيان موضوعه - مصادر الفقه - اجتهاد الرأي وحديث معاذ بن جبل المشهور - ما نقد به حديث معاذ من ناحية السند - جواب ابن القيم عن ذلك - جواب أبي بكر بن العربي - الرأي الذي كان يعتمد عليه الفقهاء المتقدمون - بيان أن الرأي ليس مقصورًا على القياس، وأنه يتمثل فيه وفي غيره - بيان أن ما خلفه المجتهدون من الأحكام نوعان - الفقه في نظر المتقدمين من الفقهاء - الفقه والسياسة في نظر المتأخرين - طريقتنا في الفصل بين الفقه والسياسة - أمثلة من السياسة في التشريع - أمثلة من السياسة في القضاء - أمثلة من السياسة في غير ذلك من أنواع السلطات - ضابط الأحكام السياسية الذي يفصلها عن أحكام الفقه - موضوع السياسة الشرعية - فائدتها

قد اشتهر في تعريف الفقه أنه: الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلةِ التفصيلية، ثم يقول العلماء في التعريف بموضوعه إنه: هو أعمال المكلفين يبحث فيها لتثبت لها أحكام جزئية تُستقَى من هذه الأدلة.

ويعنون بالأدلةِ التفصيليةِ ما ورد في الكتاب وما صح في السنة من الآيات والأحاديث الخاصة بتلك الأحكام العملية، فالكتاب والسنة هما المصدران الأساسيان للشريعة، وقد ألحق بهما مصدران آخران، هما الإجماع والقياس، فلهما أيضًا قوة إثبات الأحكام من حيث إنهما يستندان في باطنِ الأمرِ إلى دلالاتٍ من الكتاب والسنة.

غيـر أننا إذا رجعنا إلى حالةِ التشـريعِ في الصـدرِ الأولِ، وبحثنا في المصادر التـي كان يرجـع إليهـا المجتهـدون -عندمـا كانـت تعـرض حادثـة يريـدون الحكـم فيهـا- تبين لنـا أنهم كانوا ينظـرون أولا في كتابِ الله وفيما صح من سـنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن لم يجدوا للمسألة حكما فيهما عملوا بقياسها على نظيرها إن كان لها نظير سـبق في حكم من الرسـول؛ فإن لم يعثـروا لها على نظيرٍ اجتهـدوا رأيهـم، ولـم يقفوا عاجزين عن الحكمِ فيها بمـا يقر العدالة، وتتحقق به المصلحة، وما يرونه أشبه بحكمِ الله ورسوله.

ولم يُنكَر ذلك على أحدٍ منهم، ولم يُعتبَر شيئًا خارجًا عن شريعةِ الإسلام.

لا، بل إن الرسـول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أقره وشـجع عليه: ارتضـاه من (معاذ) حينما سـأله عما يحكم به فيما ليس فيه كتاب ولا سـنة، وحمد الله على أن وفقه لوجه الصواب لما أجاب بقوله: «أجتهد رأيي».

ولا شك أن الاجتهاد بالرأي أعم من القياس وأوسع دائرة وأعظم أثرًا.

ويحسن هنا أن ننبه إلى أن حديث معاذ هذا قد رواه الإمام أحمد عن محمد بن جعفر قال: ((**حدثنا شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بـن شـعبة عن ناس مـن أصحابِ معـاذ من أهل حمـص عن معاذ أن رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حيـن بعثه إلى اليمـن قال: كيف تصنع إن عـرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله؛ قال: فإن لم يكن في سـنة رسـول الله؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو؛ قال: فضرب رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسـول رسـول الله لما يرضي رسول الله**))[1] ورواه أيضًا «وكيع» عن عفان عن شعبة بذلك اللفظ والإسناد.

وكذلك أخرجه أبو داود والترمذي من حديث شعبة[2].

(١) [أخرجه أحمد ٣٦/ ٣٣٣ رقم ٢٢٠٠٧. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٣/ ٣٠٣ رقم ٣٥٩٢، والترمذي ٣/ ٦٠٨ رقم ١٣٢٧. تحقيق].

وأصح رواية لهذا الحديث هي هذه التي جاء فيها التعبير بقوله: «أجتهد رأيي» لا بكلمة «أقيس» كما يقول بعض علماء الأصول.

غير أن بعضَ من تكلم عن هذا الحديث نقده من ناحيةِ السندِ بأنه من رواية مجهولين عن معاذ بن جبل، قال: وإذا كان أهل الحديث يتوقفون في قبولِ روايةٍ يقع في سندها راو واحد مجهول أمره من ناحيةِ العدالةِ والضبط، وما إلى ذلك مما يشترطه العلماء لقبولِ الرواية مع تعين ذلك الراوي باسمه ونسبته، فأولى بالرد حديث يرويه مجهولون جهالة تامة، فلا تعرف لهم أسماء ولا صفات، هذا إلى أن الترمذي نفسه أحد مخرجي هذا الحديث قال: إنه حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل.

وقد أجاب ابن القيم في «إعلام الموقعين» عن هذا النقد فقال بعد أن ساق الحديث: «فهذا حديث وإن كان عن غير مُسمَّين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدَّث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحدٍ منهم لو سُمِّيَ، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذَّاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضلِ المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواءَ هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: «إذاَ رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به.

قال أبو بكر بن الخطيب[1]: وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة.

(١) [كذا بالأصل والصواب: أبو بكر الخطيب، وقد ورد على الصواب في إعلام الموقعين، وهو أحمد بن علي بن ثابت البغدادي أبو بكر، المعروف بالخطيب، صاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات. وفيات الأعيان ١/ ٩٢. تحقيق].

على أن أهل العلم نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحةِ قول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا وصية لوارث**»[1]، وقوله في البحر: «**هو الطهور ماؤه والحل ميتته**»[2]، وقوله: «**إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع**»[3]، وقوله: «**الدية على العاقلة**»[4]، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهةِ الإسنادِ، ولكن لما تلقتها الكافةُ عن الكافةِ غنوا بصحتها عندهم عن طلبِ الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ، لما احتجوا به جميعًا غنوا عن طلبِ الإسناد له»[5]. انتهى كلام ابن القيم وما نقله عن ابن الخطيب.

ومثله لأبي بكر بن العربي في (أحكام القرآن) عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، قال بعد أن ساق الحديث: «فإن قيل: هذا حديث لا يصح، قلنا: قد بينا في كتاب «شرح الحديث الصحيح»، وكتاب «نواهي الدواهي» صحته وأخذ الخلفاء كلهم به»[6]. اهـ.

على ذلك النهج الذي قدمنا سار الفقهاء المجتهدون من الصحابة والتابعين، يعملون الرأي الذي ليس رائده الهوى والشهوة، وإنما عماده الدين، وقصد المصلحة فيما لا يجدون فيه دليلا خاصًّا من الكتاب والسنة.

---

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ٤٩٢ رقم ٢٨٧٠، والنسائي ٦/ ٢٤٧ رقم ٣٦٤١، والترمذي ٤/ ٤٣٣ رقم ٢١٢٠، وابن ماجه ٤/ ١٨ رقم ٢٧١٣، وأحمد ٢٩/ ٢١٠ رقم ١٧٦٦٣. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ١/ ٦٢ رقم ٨٣، والنسائي ١/ ٥٠ رقم ٥٩، والترمذي ١/ ١٠٠ رقم ٦٩، وابن ماجه ١/ ٢٥٠ رقم ٣٨٦، وأحمد ٨/ ٤٠٣ رقم ٨٧١٩. تحقيق].

(٣) [أخرجه الطبراني ١٠/ ٧٢ رقم ٩٩٨٧، والبيهقي ٥/ ٥٤٥ رقم ١٠٨١٤. تحقيق].

(٤) [أخرجه أبو داود ٦/ ٦٣١ رقم ٤٥٧٤، والنسائي ٨/ ٥١ رقم ٤٨٢٨، وابن ماجه ٣/ ٦٥٢ رقم ٢٦٣٢. تحقيق].

(٥) [إعلام الموقعين ٢/ ٣٤٤- ٣٥٤، وانظر أيضا: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/ ٤٧١. تحقيق].

(٦) [أحكام القرآن ١/ ٥٧٥. تحقيق].

ونحـن إذا حَلَّلنا هذا الرأي على ضـوء ما كانوا يتبعونه في أحكامهم وجدناه يرجـع إلى أنواعٍ كثيرة كلها له قـوة إثبات الأحكام، وتحقيق المصلحة التي ترمي إليها مبادئ الإسلام.

فقد ينحل إلى قياس جلي أو خفي، وقد ينحل إلى غيره من تلك الأنواعِ التي عرفت فيها بعد بأسـماءٍ خاصة اصطلاحية، كالمصالح المرسـلة، وسد الذرائع، والاستحسان، فإنه لم يكن فقهاء الصدر الأول -قبل أن تنشأ المصطلحات الفقهية والأصوليـة- يعرفـون هذه الأسـماء، وإنما كانت معانيها مغروسـة في نفوسـهم متشـبعة بها عقولهم، فكانوا يُحكِّمون ما يسـمى «المصالح المرسلة» وليس ذلك إلا العمل بما يحصل نفعًا، أو يدفع ضررًا مما لم تنص مصادر الشـريعة الأصلية علـى إهداره وإلغائه، وإن كانت أيضا لم تنـص على اعتباره بخصوصه ووجوب الأخذ به.

وكانـوا يعملون بقاعدة «سـد الذرائع» فيسـدون باب بعـض المباحات إذا اتخذه الناس مسلكًا لشيءٍ من المحظورات.

وقد يراعون في اجتهادهم «ما اعتاده الناس وجرى به عرفهم».

كما كانوا يسـيرون على قاعدة «الاستحسان» الذي اختلفت في تحديدِ معناه أنظار الفقهاء، على ما سنبينه بعدُ إن شاء الله تعالى.

وقد خلف لنا فقهاء الإسـلام تراثًا عظيما من الأحكام الشـرعية التي كانت أثرًا لاجتهادهم؛ وهذه الأحكام على نوعين:

الأول: أحـكام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان.

والثـاني: أحكام جزئية روعيت فيهـا مصالح الناس وعرفهم في الوقت الذي استُنبطت فيه.

وإذا كانت المصالح تختلف باختلاف الظروف والأحوال، وكان عرف الناس في زمنٍ قد يخالف عرفهم في زمنٍ غيره، وعرف أمة قد يغاير عرف غيرها في الزمنِ الواحدِ وجب أن نقول: إن القسم الثاني وهو تلك الأحكام الجزئية التي راعى فيها الفقهاء في عصرٍ ما تطلبته مصلحة الأمة أو قضى به عرفها، لا يصح أن يؤخذ قانونا دائما، وشريعة ثابتة تطبق حتى مع اختلاف وجه المصلحة وتغير العرف.

فهذه الأحكام هي بلا شك من القانونِ الإسلامي؛ لأنها قامت على دعائم الشريعة، واستُنبطت من منابعها، وعلينا أن نأخذ بها ما دمنا مقتنعين بصحة مأخذها، وما دامت تتمشى مع مصالحنا وعرف زمننا.

أما إذا اختلف العرف وتبدلت المصلحة، كان لنا أن ننظر فيها فنُعدِّل منها أو نأخذ بغيرها على ما تقضي به المصالح الراهنة.

لم يكن المجتهدون المتقدمون يفرقون بين أحكامِ هذين النوعين من الفقهِ، أو يميزون كلا منهما باسم خاص، حتى ظهرت بعد ذلك كلمة «السياسة» في محيط فقهاء الإسلام، يستعملها أصحابها في بعض هذه الأحكام، فما هي إذًا هذه السياسة؟ وما مجالها؟ وما نسبتها إلى الفقه؟ هذا هو ما نعرض له ههنا.

وذلك أنا إذا لحظنا الفقه من تلك الوجهة التي كان عليها المتقدمون اعتبرناه شاملا لأحكام النوعين السابقين، صح أن نقول: إن أحكام السياسة الشرعية كلها داخلة تحت كلمة «فقه».

وكذلك إذا أخذنا «السياسة الشرعية» في معناها العام، وقلنا: إنها كل ما تُصرَّف به شؤون الأمة وتُدبَّر به مرافقها من القوانين والأحكام دخل في «السياسة» كل ما يطلق عليه اسم « الفقه».

لكن هذا ليس طريقة المتأخرين من الفقهاء، ولا هو الوجه الذي نختاره هنا في الفصل بين الفقه والسياسة، فإن هؤلاء الفقهاء لا يكادون يستعملون كلمة

«سياسة» في غير بابِ الحدودِ والتعازير، وهم يريدون بهذه الكلمةِ ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوباتِ القاسية يقصدون بها الردع والزجر، وسد أبواب الفتن والشرور.

فيقولون مثلا في بابِ حد الزنا: إن جريمة اللواطة ليست من هذا الباب، فإن حقيقةَ الزنا لا تنطبق عليها، ولهذا لا يحد فاعلها حد الزاني، غير أن للحاكم أن يقتله «سياسة».

ويقولون: لا يُجمع بين جَلدٍ ورجم ولا بين نفي وجَلد إلا أن يكون سياسة.

ويقول صاحب «معين الحكام»: اعلم أن السياسة شرع مغلظ، ثم يحصر أحكام الشريعة كلها في أقسام خمسة، ويقول في القسمِ الخامس الذي خصه بالحدود والتعازير: إنه هو المقصود، شرع للسياسة والزجر[1].

ونحن إذا قَصَرْنا السياسة على هذا النوع من الأحكام والتصرفات فقد حبسناها في دائرة ضيقة، على حين أن مجالها أوسع، والمَواطن التي تتجلى فيها آثارها أفسح وأرحب؛ فهي تدخل في جميعِ أعمال السلطات، وتستخدم في كل المرافق العامة، تدخل في محيط السلطة التشريعية، وأثرها فيه لا يصح إغفاله أو التهوين من أمره، فإنه ما دامت شريعة الإسلام قائمة على رعايةِ المصلحةِ ورفع الحرج، وما دامت بمبادئها الكلية، وقواعدها الأساسية ترمي دائما إلى العدالةِ وتقصد إلى جلب المنافع ودفع المضار؛ لتستقيم بالأمة في جادة الاعتدال، فإن ذلك النوع من الأحكام وهو ما نسميه «السياسة الشرعية» هو الذي يوفي بهذه الأغراض ويحقق تلك المقاصد.

فباسم السياسة الشرعية يستطيع ولاة الأمر في الأمة أن يسنوا من القوانين ما يحقق مصلحتها، ويستجيب لداعي حاجاتها العارضة ومطالبها المتجددة، مما لا نجد له دليلا خاصًّا من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا نظيرًا سبق لبعض هذه الأدلة الحكم فيه حتى يمكن أن نربطه به ونقيسه عليه.

---

(١) «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام» لعلاء الدين علي بن خليل الطرابلسي ص١٦٤.

وتدخل في محيطِ السلطةِ القضائية وفي غيرها من أنواع السلطات.

فمن السياسةِ في التشريعِ ما فرضه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من ضريبة الخراج.

وكذلك ما سَنَّه من إنفاذِ الطلاق الثلاث على من نطق به في كلمةٍ واحدة على ما سنشرحه ونزيده بيانًا إن شاء الله.

ومن السياسة في التشريع أيضًا ما يراه بعض الفقهاء من جواز شهادة الفاسق عند عدم وجود العدل المَرضِي، ولا سيما إذا كان فسق الفاسق بغير الكذب في القول.

ومن ذلك أيضا إباحة التصوير الشمسي لعظم منفعته، وحاجة الأمة إليه.

ويكون من السياسة في التشريع أن يسنَّ قانون لحماية حقوق التأليف وحقوق النشر، حتى لا يعتدي أحد على غيره بحرمانه من الانتفاع بثمرات جهوده ونتاج فكره ونشاطه.

ومن السياسةِ في القضاءِ الحكم بالقرائنِ التي تفيد الاقتناع بوجه العدالة، وكذلك استخدام القاضي أنواعًا من الحيل يستعين بها على استخراج الحق.

ويكون من السياسةِ في القضاءِ أن يحكمَ بأن جميع ما ينفقه صاحب الحق في مقاضاته من اعتدى عليه يكون على هذا المعتدي؛ سواء أكان مثير الخصومة أمام القضاء هو الأول أم الثاني.

ويكون من هذه السياسة أيضًا أن يحكم بقتل المجرم المفسد الذي ينتهز فرصة وقوع المصائب والمحن، فيقتحم المنازل التي غادرها أهلها بسبب هدم أو حريق أو في أوقاتِ الحروبِ والغارات فينهب ما فيها.

وكذلك بقتل سراق الآدميين؛ يقتنصونهم من ذويهم فيفزعون آباءهم، ويفجعون فيهم أمهاتهم، ولا يردونهم إليهم إلا بجعالاتٍ فادحةٍ تمليها الأطماع الفاجرة الباغية، ثم يأخذون عليهم عهودًا ومواثيق -يؤكدونها بالتهديدِ والوعيدِ بالقتل والتنكيل- ألا يتهموهم أو يدلوا على مكانهم.

أما السياسة في غير ذلك من أعمالِ السلطاتِ الأخرى فمنها ما كان من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أمره بتحريق حوانيت الخمر.

ومنها أمر عثمان بإحراق المصاحف المنتشرة في الآفاق، وجمع الناس على مصحفٍ واحدٍ.

ومنها ما فعله علي والزبير مع المرأة التي حملت كتابًا لحاطب بن أبي بلتعة، أرسله معها إلى قريش يخبرهم فيه بما اعتزمه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من فتح مكة، فقد هدداها بتفتيشها وتجريدها من ثيابها إن لم تخرج لهما الكتاب. فأخرجته من حجزتها[1].

ويكون من هذه السياسة أيضًا أن يُضربَ على أيدي الدجالين الذين يخطون على الرمل ويضربون بالحصى والودع.

وكذلك أولئك الذين يحترفون -باسم الدين وباسم الولاية المصطنعة- حرفة الكهنة الكذابين، فيدعون معرفة الأسرار والتحديث بالمغيبات. وبهذا قد تبين أن السياسةَ الشرعيةَ تدخل في جميع أعمال السلطات وأنها في هذا كالفقه.

غير أنها -فيما نرى- خاصة بالأحكام التي شأنها ألا تبقى على وجهٍ واحد، بل تختلف باختلاف العصور والأحوال؛ وعلى حسب ما يترتب عليها من النتائج والآثار، وبالأحكام التي لا نجد لها دليلا خاصًّا من الكتابِ أو السنةِ أو الإجماع، ولا لمحلها نظيرًا نقيسه عليه مما سبق فيه حكم من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعتبر من الفقهِ العام.

(١) أخرج البخاري حديثه هذا عن علي بن أبي طالب في «باب مَن نظَرَ في كتابِ مَن يُحْذَرُ على المسلمين ليستبين أمره» من « كتاب الاستئذان» ج٧ ص١٢٥ و١٢٦، وفيه أنه كان أبو مرثد الغنوي مع علي والزبير، والحجزة هي موضع شد الإزار من وسطِ الإنسانِ، وأخرجه البخاري أيضًا في «باب ما جاء في المتأولين» من «كتاب استتابة المرتدين والمعاندين» ج٨ ص٥١، ٥٢.
وأخرجه كذلك في «باب غزوة الفتح» من « كتاب الغزوات» ج٥ ص٨٣ و٨٤، وفيه أنه كان مع علي والزبير «المقداد» ولم يذكر أبا مرثد الغنوي؛ وفيه أيضا أن المرأة أخرجت الكتاب من عقاصها؛ أي ضفائر شعرها؛ وهي جمع عقيصة.

فمرجعها إلى قواعد رفع الحرج ودفع الضرر، والحكم بالعدلِ، وإلى العمل بمبادئ سد الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان، ومراعاة العرف والمصالح المرسلة.

«موضوع السياسة الشرعية»

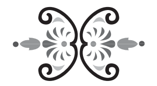
ومن ذلك يعلم أن موضوع السياسة الشرعية: هو أعمال المكلفين وشؤونهم من حيث تدبيرها والتصرف فيها بما يتفق مع روحِ الشريعةِ، ويحقق أغراضها، مما لا نجد له دليلا خاصًّا يدل عليه، وكان -مع ذلك- غير مخالف لنص من النصوص التي تثبت حكمًا معتبرًا من الشريعة العامة الدائمة.

«فائدتها»

أما فائدة السياسة الشرعية فهي مسايرة التطورات الاجتماعية، والقدرة على الوفاءِ بمطالبِ الحياةِ وتحقيق مصالح الأمة في كل حال وزمان على وجه يتفق مع المبادئ العامة في الإسلام.

وقصدنا من هذا البيانِ التنبيه إلى ما يجب أن تفهمَ به مصادر الشريعة الإسلامية، والوقوف على الطرائق الحكيمة في الأخذ بها، وتطبيق مبادئها، والكشف عن وجوهِ صلاحيتها لمسايرةِ الأزمنةِ، ومعرفةِ أنها شريعة حية تتمشى مع تطوراتِ الاجتماع.

فالعالمُ بالسياسةِ يمكنه -إلى جانبِ معرفتهِ بالفقهِ إذا ولي في الأمةِ أمرًا من أمورها العامة- أن يسيرَ فيه دائمًا على ما تقضي به أحكام الشريعة، ويستغني بها عن غيرها من القوانين والسياساتِ الوضعيةِ.



الكتاب الأول

وهو مشتمل على بابين

الباب الأول:
في لزومِ الاحتياطِ وقصد العدالةِ في تطبيقِ أحكامِ السياسةِ

السياسةُ العادلةُ الوسط بين الإفراط والتفريط - عيوب التفريط والإفراط في السياسة - أمثلة من التفريط في السياسة: عدم التعويل على القرائن والأمارات؛ الاعتماد على الإقرار مع قيام ما يوجب شبهة فيه - سياسة القاضي أبي حازم وجودة فراسته - حكومة داود وسليمان في حادث الولد الذي خطفه الذئب - مقالة ابن القيم في السياسة العادلة والسياسة الظالمة - أمثلة من السياسةِ العادلةِ والسياسةِ الظالمةِ بالإفراط في أبواب التشريع والإدارة والقضاء - ما ينبغي أن يُراعى في فرض الضرائب - خراج الوظيفة وخراج المقاسمة - مراقبة الولاة والعمال - حادثة ابن اللتبية وما ورد فيها من سياسة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الحبس في التهم - شهادة الفاسق غير المشهور بالكذب - ما يدل عليه قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]- خلاصة الفصل بين السياسة العادلة والسياسة الظالمة

عرفنا أن السياسة الشرعية هي الأحكام والتصرفات التي تُدبَّر بها شؤون الأمة على أساسِ مبادئ الشريعة الكلية وعموماتها المحكمة، وأنها أحكام وتصرفات سبيلها الرأي والاجتهاد؛ ووجهتها تحقيق المصالح العامة؛ والاستجابة لمطالب الحياة المتجددة.

هذه السياسة لا تكون جديرة باسم «السياسة الشرعية» تحقق مصالح الأمة، وتتمشى مع أسبابِ نهوضِها، ومراحل تطورها، إلا إذا كانت في درجة الاعتدال

وسطًا بين طرفي الإفراط والتفريط، فإن كلا الطرفين عيبٌ مذمومٌ، والوسط هو العدل المحمود.

فالتفريط في العمل بالسياسة، والتهاون في الأخذ بها وتطبيق أحكامها في مواطنها نقص وجمود؛ يُضيِّع كثيرًا من الحقوق، ويُجرِّئ أهل الشرِّ على التمادي في طرائق الإضرار والإفساد، [و]هو تعطيل لمبادئ الشريعة لعامة التي لم تجئ إلا لإقرار الحق في موطنه، وتمكين العدالة في نصابها، والتي لم تقصد إلا إلى المحافظة على الوجود الإنساني، والترفيه عنه بتيسير سبل الحياة عليه؛ وإعانته على حلِّ ما يواجهه فيها من مشاكل، وتذليل ما يعترضه من عقبات.

والإفراطُ في الأخذِ بالسياسةِ، والتخطي في العمل بها حدودَ ما تتطلبه المصلحة، ويستقر به العدل والنظام، ظلم وجور يجب أن يتنزه عنه ولاة الأمر في التشريعِ وفي القضاءِ، وفي سائرِ الأعمالِ والتصرفات.

فمن التفريطِ في الأخذِ بالسياسةِ والجمودِ الذي لا يقوم به العدل، ولا يستقر معه الأمن، أن يقصر القاضي أو الحاكم نظره -في إثبات الدعاوى أو التهم- على الشهادةِ أو إقرار المدعى عليه أو نكوله عن اليمين، فلا يأخذ بالقرائن والأمارات ودلالات الحال، مع أنها قد تكون أظهر دلالة على الحق، وأقوى في إقامة ميزان العدل، ولا سيما في الأوقاتِ التي يكثر فيها الكذب والتدليس وشهادة الزور.

فإن من يرى قتيلا يتخبط في دمه، ورجلا آخر يقوم على رأسهِ أو يعدو يريد الهرب، وفي يده سكين يقطر منه الدم، فإنه لا يكاد يشك في أنه هو القاتل، ولا سيما إذا كان معروفًا من قبل بعداوته للقتيل.

وعلى هذا يكون من الجمودِ والتهاونِ في تحقيق مقاصد الشريعة ألا يؤخذ بهذه القرائن والأمارات، وأن يمكَّن ذلك المتهم صاحب السكين من الإفلات من العقوبة؛ اعتمادًا على إنكاره وعدم قيام شهود يشهدون بالقتلِ عن رؤيةٍ وعيان.

فهـذه القرائن والأمارات يجب التعويل عليها، والحكم بما تقضي به ما لم يكن هناك دليلٌ آخر أقوى منها يدل على خلافِ ما دلت عليه.

وكذلـك من رأى رجلا مـن أهل السـمت والمروءة عاري الـرأس، وليس ذلك من عادته، وآخر يعدو أمامه، وعلى رأسـه عمامة، وفي يده أخرى، فإنه يكاد يجـزم بأن صاحبَ العمامتين قد اغتصب إحداهما مـن صاحبه؛ وإذا لا يصح أن يخلى سـبيله اتكالا على أنه صاحب يد، أو أنه ينكر الغصب ولم تقم عليه شهادة المعاينة.

ويؤيـد ما نقول ما قرره الكاسـاني: «حمَّال خرج مـن دار رجل وعلى عاتقه متاع، فإن كان ذلك الحامل يعرف ببيع ذلك وحمله فهو له؛ لأن الظاهرَ شاهد له، وإن كان لا يعرف بذلك فهو لصاحبِ الدار؛ لأن الظاهر شاهد له»[1].

فيكون من الجمودِ وعدم التفقه في الدينِ أن يوقفَ في مثل ذلك عند القاعدة المشـهورة التـي تقضـي بأنه إذا تنازع اثنـان مالا؛ وكل يدعي أنـه ملكه وجب أن يحكـم به لصاحب اليد يكون ذلك من الجمودِ وعـدم التفقه، فإن القرائنَ قاضيةٌ بأن صاحبَ اليدِ هنا غاصبٌ ظالمٌ.

ومن التهاون والتفريط في الأخذ بالسياسـة الشـرعية إخلاء سـبيل من يقيء الخمر، أو تُشَم رائحتُها من فمه إذا لم يُقِرَّ بالشرب ولم يشهد به شهود.

وكذلك إخلاء سـبيل المتهم في سـرقةٍ، وإن كان المسـروق قد وجد معه أو في داره.

وكذلك المرأة يتبين حملها بجنينٍ وليس لها زوج ولا سيد.

ولذلـك لـم يتوقف عمر ولا غيره مـن جلة فقهاء الصحابـة -في إثبات هذه الجرائم- على شـهادة أو إقرار؛ بل حكموا فيها بالعقوبةِ المقررةِ للسـرقة والزنى وشرب الخمر اعتمادًا على القرائن وشهادات الحال[2].

---

(١) بدائع الصنائع ج٦ ص١٥٦.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ج٣ ص٦ الطبعة المنيرية.

ومن التفريط في الأخذِ بالسياسةِ أن يعتمدَ على إقرارِ المدعى عليه أو المتهم في جريمةٍ مع قيامِ القرائن والأمارات التي توجب شبهة في هذا الإقرار.

ولذلك لم يعول الفقهاء على إقرار المريض مرض الموت بشيءٍ من ماله لوارثه، وليس ذلك إلا لقيام ما يوجب الريبة في إقراره، فإن قرينة الحال تدل على أنه يحتال به ليُفَضِّل ذلك الوارث على غيره.

ومن هذا الباب ما ينقله لنا «ابن قيم الجوزية» من سياسة القاضي «أبي حازم» وما كان يأتي فيها مما يعد مضرب الأمثال في سياسات القضاء.

قال ابن القيم: «قال مُكرَم بن أحمد: كنت في مجلس القاضي أبي حازم، فتقدم رجلٌ شيخٌ ومعه غلام حدث، فادعى الشيخ عليه ألف دينار دينًا، فقال القاضي للغلام: ما تقول؟ قال: نعم؛ فقال القاضي للشيخ: ما تشاء؟ قال: حبسه، قال: لا، قال الشيخ: إن رأى القاضي أن يحبسه فهو أرجى لحصول مالي، فتفرس أبو حازم فيهما ساعة ثم قال: تلازما حتى أنظر في أمركما في مجلسٍ آخر، فقلت له: لم أخرت حبسه؟ فقال: ويحك! إني أعرف في أكثر الأحوال في وجوه الخصوم وجه المحق من المبطل، وقد صارت لي بذلك دراية لا تكاد تخطئ، وقد وقع لي أن سماحة هذا بالإقرارِ عين كذبه، ولعله ينكشف لي من أمرهما ما أكون معه على بصيرةٍ، أما رأيت قلة تعاصيهما في المناكرة، وقلة اختلافهما وسكون طباعهما مع عظم المال، وما جرت عادة الأحداث بفرطِ التورع حتى يقرَّ مثل هذا طوعًا عَجلًا منشرح الصدر على هذا المال، قال: فنحن كذلك نتحدث إذ أتى الآذن يستأذن على القاضي لبعض التجار فأذن له، فلما دخل قال: أصلح الله القاضي، إني بليت بولد لي حدث يتلف كل مال يظفر به من مالي في القنان[1] عند فلان، وقد نصب اليوم صاحب القنان يطالب بألف دينار حالا. وبلغني أنه تقدم إلى القاضي ليقرَّ فيسجنه، وأقع مع أمه فيما ينكد عيشنا إلى أن أقضي عنه، فلما

(١) هي جمع قِنِّينة بكسر القاف والنون المشددة على غير القياس؛ وهي آنية الخمر؛ والجمع القياسي قناني. [لسان العرب ١٣/ ٣٤٩. تحقيق].

سمعت بذلك بادرت إلى القاضي لأشرح له أمره. فتبسم القاضي وقال لي: كيف رأيت؟! فقلت: هذا من فضل الله على القاضي، فقال: عَلَيَّ بالغلام والشيخ، فأرهب أبو حازم الشيخ، ووعظ الغلام فأقرَّ، فأخذ الرجل ابنه وانصرفا»[1].

ومن هذا القبيل أيضًا ما ورد في البخاري من حكومة سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في حادثة الولد الذي تنازعته امرأتان، وكان قد حكم به داود للكبرى إذ كان في يدها؛ وكان ولدها قد اختطفه الذئب، فادعت أن الذي أخذه الذئب هو ولد الأخرى؛ فلم يطمئن سليمان إلى هذا الحكم، وقال: ((**ائتوني بالسكين أشقه بينهما فسمحت الكبرى بذلك؛ وقالت الصغرى: لا تفعل رحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى**))[2]، وهكذا لم يعبأ سليمان بإقرار المرأة التي اعترفت بالولد لصاحبتها، بل حكم به لها، نظرًا إلى ما تقضي به القرينة ودلالة الحال، فقد استدل برضا الكبرى بشق الولد، وأنها قصدت الاسترواح إلى التأسي بمساواة الصغرى في فقد ولدها، وشفقة الصغرى عليه وعدم رضاها بشقه على أنها أمه، وأن الحامل لها على الإقرار به لصاحبتها ما قام بقلبها من الرحمةِ والشفقةِ التي وضعها الله في قلب الأم، فاتضحت هذه القرينة عنده حتى قدمها على إقرارها، فإنه حكم به لها مع قولها: هو ابنها «الأخرى».

قال ابن القيم: « وهذا هو الحق، فإن الإقرار إذا كان لعلة اطلع عليها الحاكم لم يلتفت إليه أبدًا»[3].

ومن ذلك ما رواه العلماءُ من استدلالِ نبي الله يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بِسلامةِ قميص يوسف على كَذِبِ إخوته الذين حملوا القميص إلى أبيهم مدعين أن

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية من ص٢٧ طبعة الآداب والمؤيد.

(٢) صحيح البخاري ج٨ ص١١، وفي هذا الحديث يقول أبو هريرة راويه: «والله إن سمعت بالسكين قط إلا يومئذٍ؛ وما كنا نقول إلا المدية». [ولفظ البخاري: ((**ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله هو ابنها فقضى به للصغرى**)). تحقيق].

(٣) [الطرق الحكمية ص٥. تحقيق].

يوسف قد أكله الذئب؛ فإنه تأمله فلم يجد فيه خرقًا ولا أثر أنياب، فقال لهم: ومتى كان الذئب حليمًا يأكل يوسف ولا يخرق قميصه؟!

ومن ذلك أيضًا اقتناع القوم في قصةِ يوسف ببراءته مما رمته به امرأة العزيز لما شهد شاهد من أهلها -بناء على القرائن والأمارات- أنه إن كان قميصه قُدَّ من قبل فصدقت وهو من الكاذبين، وإن كان قميصه قدَّ من دبرٍ فكذبت وهو من الصادقين، فتبين أن قميصه قدَّ من دبرٍ، فثبت بذلك لديهم صدقه وبراءته.

وهذا قليلٌ من كثيرٍ مما يدل على أن تحكيمَ القرائنِ والأمارات في المواطن التي لا تتوافر فيها شهادة الشهود والبينات شيءٌ بنيت عليه الشرائع قديمها وحديثها، وهو الطريق السوي للفصلِ والحكمِ بالعدل.

ولا يمنعنا من اتباع هذا والاهتداء به أنه جاء في شرائع غير شريعتنا، فإن شرائع الله واحدةٌ في أصولها وأسسها، لا تختلف في هذه الأصولِ شريعة عن شريعة، وقد قصَّ الله علينا ما قصه من ذلك؛ لنعتبر به ونهتدي وننتفع، كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فإذا لم يكن الاقتداء بهم في مثل هذا الهدي ففيم يكون؟!

وفي هذا الموطن يقول «ابن القيم» في كتابه «الطرق الحكمية»(١): «وهذا موقع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفسادِ، وجعلوا الشريعةَ قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرقِ معرفةِ الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنه حق مطابق للواقع ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله! إنها لم تنافِ ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفةِ الشريعةِ، وتقصيرٍ في معرفةِ الواقع،

(١) ص١٣.

وتنزيـل أحدهمـا على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناسَ لا يسـتقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شـرًّا طويلا، وفسـادًا عريضًا، فتفاقم الأمر وتعذر اسـتدراكه، وعزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفةٌ أخرى قابلت هذه الطائفة، فسـوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله.

وكلتـا الطائفتين أتيت مـن تقصيرها في معرفةِ ما بعث الله به رسـوله، وأنزل به كتبه؛ فإن الله أرسـل رسـله وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسـط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات؛ فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فَثَمَّ شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخصَّ طرق العدو وأماراته وأعلامه بشـيءٍ ثم ينفي ما هو أظهر منه، وأقوى دلالة، وأبين أمارة، فلا يجعلـه منهـا، ولا يحكم عند وجودهـا وقيامها بموجبها، بل قد بيَّن سـبحانه بما شـرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسـطِ، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدِّين، ليست مخالفة له، فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات، فقد حبس رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تهمة وعاقب في تهمـة، لما ظهرت أمارات الريبة علـى المتهم، فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلى سـبيله مع علمه باشـتهاره بالفسـادِ في الأرضِ وكثرة سـرقاته، وقال: لا آخذه إلا بشاهدي عدل؛ فقوله مخالفٌ للسياسةِ الشرعية». اهـ.

وإذا كان مقصـدُ الشـريعةِ إقامة العدل وقيام الناس بالقسـط، فمن العدل في باب السياسـة المالية ألا يفرض من الضرائب ما يثقل كاهل الأمة ويرهقها، أو لا يتناسب مع درجات الغنى، وتفاوت الناس في اليسار.

فإذا كان لولي الأمر أن يزيدَ في مقدار ضريبةٍ من الضرائب المقررة، أو أن ينشئ ضريبة مبتدأة عندما يرى أن المصلحة العامة تتطلب تلك الزيادة أو ذلك الإنشاء فإنه يجب دائما أن يراعيَ حالة الناس واستعدادهم لأداء ما فرض عليهم، فإذا أصبح من العسير أن يوفوا بذلك الواجب لزم أن يخففَ عنهم إلى ما يستطيعون.

ومن أجل ذلك نجد «المنصور» الخليفة العباسي يعدل عن خراج الوظيفة الذي كان مضروبًا على سواد العراق منذ عهد عمر إلى خراج المقاسمة، لما رأى أن الأرض أصبحت لا تفي بما كان موظفًا عليها من قبل. فكان يكون من ظلم السياسة أن يستمرَّ أهل السواد مكلفين بأداءِ ما وُظِّفَ على أراضيهم، على حين أنها لا تُغِلُّ لهم ما يستطيعون به أداء المفروض.

وكذلك من العدل في السياسةِ التي يملكها ولي الأمر على من ولاه شيئا من أمور الضرائب أن يراقبه ويحاسبه، ويستوفي لبيت مال المسلمين ما هو مفروض من هذه الضرائب، وأن يأخذَ على يده ويعزله، ويصادر ما يملكه كله أو بعضه إذا علم أنه قد أثرى من جباية المال على غيرِ الوجهِ الحق، فإن صلاح الأمة وسعادتها بمالها لا يكون إلا بما قاله عمر: «أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل».

ويشهد لهذا ما رواه البخاري عن أبي حميد الساعدي قال: "**استعمل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجلا من بني أسد يقال له: «ابن اللُّتْبِيَّة» على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أُهدي لي، فقام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول: هذا لك وهذا لي! فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فنظر أيُهدى له أم لا؟! والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان**

بعيرًا له رُغاء، أو بقرة لها جُؤار، أو شاة تَيْعِر، ثم رفع يديه حتى رأينا عُفْرَتَيْ إبطيه: ألا هل بلغت. ثلاثا»(1).

لكنه ليس من السياسةِ العادلةِ التي يملكها ولي الأمر على العمال والولاة أن يُضمِّنهم ما تقرر على الأفراد من أنواع الضرائب، فإن هؤلاء العمال والولاة ليسوا إلا وكلاء وأمناء، يستوفون من الناس ما يجب عليهم، ثم يوردونه موارده، لا يغرمون من نقصانه شيئًا.

ومن السياسةِ العادلةِ في باب القضاء وتحقيق الجنايات، ألا يخلى سبيل الشرير المعروف بالإجرامِ إذا اتُّهِم بجريمةٍ لم تسعفْ فيها البينة الكافية للحكمِ عليه، بل يُحبس حتى يظهرَ وجه الحق في تهمته، ولا يُخلَى سبيله بمجردِ إنكاره وعدم توافر البينات عليه.

ولكن من الظلمِ وتعدي حدود العدل أن يصنعَ هذا بكل متهم، ولو لم يكن من «أرباب السوابق» المعروفين بالإجرام، فإن ذلك يفتح أبواب شرور كثيرة، ففيه تعذيبٌ للأبرياءِ الذين لم يرتكبوا جُرمًا، ولم يقترفوا إثمًا. وفيه إغراءٌ لأهل الشر والفساد ودفع لهم على إيذاء من يريدون التنكيل بهم من الصلحاء والشرفاء، يتهمونهم بتهم باطلة ويكتفون -ليشفوا منهم حزازات في نفوسهم- أن يقدموهم إلى القضاءِ ليودعوا في السجون حتى تتبين براءتهم.

وإذا كان من العدلِ في السياسةِ أن يؤخذ المجرم في جريرته، ويقبض على المتهم بسبب تهمته، فمن العسفِ والجورِ والسياسةِ الظالمة الغاشمة أن يؤخذ أقرباؤه في جريمتهِ أو يقبضَ على أبيه وأمه وإخوته،

---

(1) صحيح البخاري في «باب هدايا العمال» من « كتاب الأحكام» ج٨ ص١٠٧ و١٠٨؛ وجاء مثله في «كتاب الأيمان والنذور»، هذا وابن اللُّتبية اسم «عبد الله»، واللُّتْبية بضم اللام المشددة وسكون التاء، نسبة إلى بني لُتب حي من العرب.
صوت الشاة يطلق عليه «يُعار» بضم الياء؛ يقال: يعَرت الشاة بفتح العين تيعِر بكسرها. وعُفرة الإبط بضم العين: هي البياض غير الناصع مأخوذة من عفرة الأرض: لونها. [تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم ١/ ١١٣، والنهاية في غريب الحديث والأثر ٣/ ٢٦١. تحقيق].

إلا أن يكون لأحدٍ من هؤلاء يد معه في ارتكاب الجريمة، أو يكون قد ساعده على الهربِ والإفلات من قبضةِ القضاءِ.

وإذا كان من العدلِ في السياسةِ القضائيةِ أن يُتحرَّى في باب البينات سماع شهادة العدول فليس من العدل أن ترفض كل دعوى لا تقوم على إثباتِ الحق فيها شهادة العدل، بل يجب الأخذ بشهادةِ غير العدول إذا كان فسقهم بغير الكذب وسَبْق شهادة الزور، ولا سيما في الأوقات التي يعزُّ فيها وجود العدل المطلق والمَرْضِي السيرة من جميع الوجوه.

وفي هذا يقول ابن القيم: «وقد أمر الله سبحانه بالتثبت في خبر الفاسقِ، ولم يأمر برده جملة، فإن الكافر الفاسق[1] قد يقوم على خبره شواهد الصدق، فيجب قبوله والعمل به، وقد استأجر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في سفر الهجرة دليلا مشركا على دين قومه، فأمنه ودفع إليه راحلته. لا[2] يجوز لحاكم ولا لوالٍ ردُّ الحق بعد ما تبين وظهرت أمارته بقول أحدٍ من الناس»[3].

وهذا هو أيضا مذهب الحنفية، فقد صرَّح الكاساني في مبحث شروط الزواج بما يدل على قبولِ شهادة الفاسق أمام القضاء إذا ثبت بالتحري أنه صادق في شهادته[4].

ومن العدل في السياسة الإدارية أن يراعى في إنفاق الأموال العامة حاجة جميع الأمة، لا يفرق في النفع بهذه الأموال بين فريقٍ وفريقٍ.

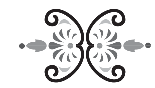
وإذا لا يكون من العدلِ في شيءٍ أن يُقصَر صرف المال الذي أعد لنظافة الطرق وإصلاحها وتنظيمها على الأحياء التي يقطنها الأغنياء وأصحاب الجاه، على حين أن العنايةَ بأحياءِ الفقراءِ أوجب وألزم، فإنه لا تتوافر لهم وسائل النظافة والراحة مثلما هي موفورة لأولئك الأغنياء.

---

(١) [كذا في الأصل وفي الطرق الحكمية: والفاسق. تحقيق].
(٢) [كذا بالأصل والصواب ما جاء في الطرق الحكمية: «فلا». تحقيق].
(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص٢٣.
(٤) بدائع الصنائع، ج٢ ص٢٥٥.

ومن هذا يتبين أن السياسةَ العادلة هي الأحكام والتصرفات التي تُعنى بإسعاد الأمة، وتعمل على تحقيق مصالحها، وفقا لمبادئ الشريعة وأصولها العامة، غير متأثرة بالأهواء والشهوات، ولا متجاوزة حدود ما تتطلبه المصلحة الحقيقية للأفراد والجماعات.

أما السياسة الظالمة: فهي التي تميل مع مختلف الأغراض، وتسير تبعًا لحظوظ النفوس وشهواتها، فتستخدم لمصلحة فردٍ أو جماعةٍ من غير مبالاة بما يلحق باقي الأمة من ضرٍّ وأذى، والتي تسرف في أحكامها، فلا تقف عند ما تقتضيه المصلحة وتتطلبه الحاجة.



الباب الثاني:
في بيانِ وفاءِ الإسلامِ (فقهه وسياسته) بمصالحِ النَّاسِ في كلِّ حالٍ وزمانٍ

سر تتابع الرسالات وتطور الشرائع السماوية – معنى قول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] – إحاطة القرآن بالمبادئ العامة التي هي أساس التشريعات الصالحة – إحاطة القرآن بأصولِ ما يلزم لحفظِ المقاصد الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال – رعاية هذه المقاصد في أصل وجودها وفي حفظ بقائها – تنوع أحكام هذه المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات – ضوابط هذه الأنواع وأمثلة لكل منها في جميع المقاصد الخمسة – وظيفة السنة بجانب القرآن – معنى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] – عمل المجتهدين من الصحابة والتابعين – بيان أنهم لم يكونوا حَرْفيين وطريقتهم في استخراج عموماتٍ معنوية كالعمومات اللفظية – ملحظ نفاة القياس – أمثلة لعموماتٍ معنوية من الكتابِ والسنة – الحاجة إلى القياس عند دقة العموم المعنوي – إعطاء البنين في الميراثِ ثلثي التركة على خلافِ ظاهرِ الآية القرآنية – المراد من الفقهِ في الدِّين – معنى ما ورد من أن كلَّ آية من القرآن لها ظهر وبطن – سر ما كان لمثل الإمام الشافعي من مذهبٍ قديمٍ ومذهب جديد – طريقة إجمالية لإثبات أن شريعة الإسلام فيها الوفاء بالمصالحِ في كلِّ حالٍ وزمان – استقراء الوجوه التي يُعتمد عليها في إثبات ذلك

اقتضت حكمةُ الله تعالى ورحمته بالإنسانِ ألا يكِلَه إلى نفسهِ في هذا المحيط الواسع، يخبط فيه بمجهودهِ وحده فيضل أو يهتدي، يهلك أو تكون له النجاة، بل أعانه بأنواعٍ من الهدايةِ والإرشادِ إلى ما يصلحه على يدِ أفرادٍ اختارهم من النوع الإنساني نفسه؛ ليكونوا لغيرهم قادة ومعلمين يوجهونهم من أقربِ الطرقِ

وآمنها إلى الغاياتِ الصالحة، ويرسمون لهم الخطط الرشيدة بما يحملون لهم من شرائع وقوانين تهنأ بها حياة الفرد وينتظم بها أمر الجماعة، كلُّ رسول يحمل من التعاليم والقوانين ما يَسْمُو بالإنسانِ ويعده لتعاليم رسول آخر يأتي من بعده، يقر القواعد والأصول التي سبقه بها صاحبه، والتي لا تختلف باختلاف العصور وتبدل حالات الأمم، ويجدد في الأحكام الجزئية على حسب ما يوافق أهل زمنه وتقتضيه حاجاتهم العارضة، ومطالبهم المتجددة.

هكذا كان شأن الشرائع السماوية المتتابعة حتى جاءت شريعة الإسلام، وقد كتب الله لهذه الشريعةِ أن تكونَ خاتمة الشرائع، فلا شريعة بعدها ولا رسالة تخلف رسالة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ، ولا وحي يمكن أن يكون بعد الذي نزل عليه، كما قال تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

فشريعةُ الإسلامِ هي شريعة الخلود، باقية ما بقيت الدنيا، لا يطرأ عليها نسخٌ ولا تغيير.

وإذا كان الأمرُ كذلك وجب أن تكونَ وافية بجميع الأحكام والقوانين التي تحتاج إليها الأمم في تدبيرِ شؤونها وتنظيم حياتها، صالحة لمسايرة هذه الحياة في جميع تطوراتها، ومراحل تقدمها ورقيها، تزودها في كل عصرٍ وكل جيل بما يكفل لها السعادة، ويسبغ عليها السلام والأمن.

وهذا هو ما يشهد به قوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنًا لِّكُلِّ شَيۡءٍ ﴾ [النحل: ٨٩][(١)]، وقوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ -كما رواه

---

(١) كثير من الناس يستشهد في هذا المقام بقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فاهمًا أن المراد بالكتاب في هذه الآية القرآن، وأنها تتحدث عن إحاطةِ القرآن بجميع الأحكام، ولكن الذي يدل عليه السياق والسباق -وهو الذي اقتصر عليه الزمخشري في تفسير الآية- أن الكتاب هو اللوح المحفوظ، وأن الآيةَ لإفادةِ أن أعمالَ العباد محصاة عليهم، صغيرها وكبيرها، يُجزَون عليها يوم يقوم الناس لرب العالمين، ولذلك ذيلت الآية بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴾ [الأنعام: ٣٨].

مالك في الموطأ-: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله**»(١).

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنه ليس معنى أن القرآنَ تبيان لكل شيء أنه أحاط بجزئياتِ الوقائع والحوادث، ونصَّ على تفاصيل أحكامها، فإن الواقعَ يشهد بأنه في أغلبِ الأمر لم يدخل في هذه التفاصيل، ولم يُعنَ بعرض تلك الجزئيات، وإنما أتت الأحكام التي عرض لها قوانين عامة ومبادئ كلية يمكن تحكيمها في كلِّ ما يعرض للناس في حياتهم اليومية مما يتصل بتلك القوانين والمبادئ.

فهي مبادئ وقوانين محكمةٌ ثابتةٌ لا تختلف ولا يسوغ الإخلال بشيءٍ منها، وعامة كلية يمكن أن تتمشى مع اختلاف الظروف والأحوال.

فالقرآن الذي هو المصدر الأول للتشريعِ الإسلاميِّ تبيان لكل شيء من حيث إنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانونٍ ونظام.

وذلك كوجوب العدل، والشورى، ورفع الحرج، ودفع الضرر، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء الأمانات إلى أهلها، والرجوع بمهام الأمور إلى أهلِ الذكر والاختصاص، وما إلى ذلك من المبادئ العامة التي لا يستطيع أن يشذَّ عنها قانون يراد به صلاح الأمم وإسعادها.

وهو تبيانٌ لكل شيءٍ من حيث إنه قد أحاط أيضًا بأصولِ ما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية ولم تنشأ القوانين إلا لخدمتها والمحافظة عليها؛ فإن عليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والجماعات.

هي المقاصد الخمسة: الدِّينُ والنفس والعقل والنسل والمال.

فمهما تنوعت الشرائع واختلفت القوانين فإنها ترمي بأحكامها إلى المحافظةِ على هذه المقاصد التي عُني القرآن بها، فوضع من أصولِ الأحكام ما يحفظ كيانها، ويكفل بقاءها، ويدفع عنها ما يفسدها أو يضعف ثمرتها.

---

(١) [أخرجه مالك ٥/ ١٣٢٣ رقم ٣٣٣٨. تحقيق].

ثم جاءت السنة تشرح وتُفصِّل، وتُبيِّن وتُكمِل، وتضع للاجتهاد والاستنباط نماذج يحتذيها أولو الأمر فيما يَجدُّ من الحوادث.

فللمحافظةِ على الدِّين: وضع القرآن قواعد الإيمان، وفرض أنواع العبادات من الصلاة والصوم والحج، ثم حاطها بما يمنع عوامل الشر والفساد أن تعبثَ بها أو تمتدَّ إليها. فأوجب عقوبة من يعتدون على الدِّين أو يصدون عن سبيله أو يقفون في وجه الدعاة إليه.

وللمحافظة على النفس: أباح جميع الطيبات وأحلَّ البيع والشراء والرهن والإجارة وما إليها من المعاملات، ثم شرع ما يمنع الاعتداء عليها، فأوجب القصاص، وفرض الديات.

وللمحافظة على العقل: أباح كل ما يكفل سلامته، ويزيد نشاطه، وحَرَّم ما يفسده أو يضعف قوته، ومن أجل ذلك حَرَّم شرب الخمر وتوعد عليه، ثم وكَّل أمر العقوبة الزاجرة فيه إلى بيان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وللمحافظة على النسل: وبقائه على النظام الصالح الذي أريد للنوع الإنساني شرع الزواج، وأباح أيضًا كل ما به حفظ النفس والعقل من الطيبات وأنواع المعاملات، ثم حرَّم الزنى، وفرض الحدَّ الذي من شأنه أن يردع عن الإثم والفحش والفساد.

وللمحافظة على المال: والعناية بأمر تدبيره ووجوه الانتفاع به شرع نظام المعاملات، وحرَّم الغش والتغرير والربا، وكل ما فيه أكل أموال الناس بالباطل، وفرض ضمان المتلفات، وشرع الحد في السرقات.

وهكذا نجد أن الأحكام التي شرعت لخدمةِ هذه المقاصد الخمسة والمحافظة عليها قصدت في ذلك إلى أمرين؛ «الأول»: حفظها في أصل وجودها بتقوية أركانها، وتمكين قواعدها، «والثاني»: حفظ بقائها ونموها لتؤتي الثمرة المرجوة منها؛ وذلك بحمايتها من عواملِ الفسادِ وأسباب الانحلال.

وبعضُ العلماءِ يعبر عن الأولِ بأنه رعاية من جانب الوجود، وعن الثاني بأنه رعاية من جانب العدم، أي أن المقصود به حفظ بقائها واستمرارها.

غير أن هذه الأحكام المتنوعة ليست في منزلةٍ واحدةٍ من الاعتبار؛ بل هي على مراتب ودرجات ثلاث:

الأولى: مرتبة الضروريات؛ وهي التي لا بد منها في قيامِ المصلحةِ الخاصة بها دينية كانت أو دنيوية، بحيث إن تلك المصلحة تَفُوتُ رأسًا أو تَفْسَد ويختل نظامها إذا لم يُشرع لها ذلك النوع من الأحكام؛ فإنه إذا لم تُفرض أصول العبادات، ولم يُشرع قتال من يَفتِنون الناس في عقائدهم، ويُكرِهونهم على الارتداد والكفر بدينهم، ومن يصدون عن سبيل الحق من يريده أو يدعو إليه فإنه يفسد أمر الدين وتفوت المحافظة عليه.

وإذا لم تُحَلَّ الطيبات من أنواع المأكولات والمشروبات والملبوسات، ولم يشرع النكاح ولا أصول المعاملات من نحو البيع والشراء والإجارة، ولم تفرض أحكام الجنايات من القصاصِ والدياتِ وأنواع الحدود والتعازير، فقد فاتت أو اختلت المصلحة الخاصة بحفظ الأنفس والعقول والنسل والأعراض.

ومثل هذا يقال في قسمِ المحافظة على الأموالِ: فإنه لو لم تُشْرَع أصول الأحكام الخاصة بالملكيةِ وتبادل المنافع، ولم يفرض ضمان المتلفات، ولا الحد في السرقات وقطع الطرقات، فإنه تفوت أو تختل المصلحة الخاصة بالأموال.

فأصولُ هذه الأحكام كلها من بابِ الضرورياتِ التي بها قوام المصالح العامة.

الثانية: مرتبة الحاجيات: وهي التي يُفتقَر إليها لأجل التوسعة على الإنسان، ورفع الضيقِ عنه، وهي أدنى حالا من الضرورياتِ، فإنها إذَا لم تُراعَ في التشريع لم يترتب على ذلك فوات المصلحة الأصلية أو اختلالها، ولكن يترتب على عدمِ

مراعاتها أن يدخلَ على الإنسانِ من الحرجِ والمشقة ما يوجب تقصيرًا في تحصيل تلك المصلحة، يوشك أن تفوتَ به رأسًا أو تكون على غير الوجه المطلوب.

هذه الحاجيات هي كالضروريات، تجري في جميع المقاصد التي قدمناها:

فمثالها من قسم المحافظة على الدين: رُخَص العبادات، كرخصة قصر الصلاة في السفر، وجمع بعض الصلوات عند الأعذار، وجواز صلاة المريض قاعدًا أو على جنبه مثلا، وكرخصة الفطر للصائم المريض أو المسافر.

ومن باب المحافظة على النفس والنسب والعقل: شرعية ما لا يبلغ مبلغ الضرورة، ولا يفوت بفواته شيءٌ من المصالحِ العامةِ الأساسية من أنواع المعاملات، وذلك كما في السَّلَم والشفعةِ والمضاربةِ والمزارعةِ والمساقاة، وكإباحة الصيد، والتمتعِ بأنواعِ الطيبات بالأكل والشرب والسكن واللباس.

وفي المحافظة على الأموال: شُرع للحاجةِ ما قدمناه قريبا من المعاملات، ورُخِّص في الغررِ اليسير، واغتُفِرت في المعاوضاتِ الجهالة التي يعسر التحرز منها في غالب الأحوال.

الثالثة: مرتبة التحسينيات: وهي دون سابقتيها في الاعتبار، فلا تفوت بفواتها مصلحة أصلية، ولا يترتب على عدمها حرج ولا مشقة، ولكنها كمالات ترجع إلى العمل بمكارمِ الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات.

وهي تجري أيضًا في أبواب المقاصد الخمسة:

فمثالها مما يتعلق بباب المحافظة على الدين: شرع أنواع الطهارات، وستر العورة، وأخذ الزينةِ عند كلِّ مسجد، والتقرب بأنواع القربات، واختيار الأطيب الأعلى في أداء الزكاوات.

ومن قسم المحافظة على النفس: الرفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب، وتجنب المآكل النجسة والمشروبات المستقذرة، وترك الإسراف في الطعام والشرب واللباس وغيرها.

ومـن قسـم المحافظـة على النسـل: الترفق والرحمـة في معاشـرة الزوجة، وإمساكها بالمعروف أو تسريحها بإحسان.

ومن قسـم المحافظة على العقل: مباعـدة الخمر، وتجنب إحرازها ولو مع عدم قصد الاستعمال.

ومن قسم المحافظة على المال: التورع في كسبه، وأخذه من غير حرص ولا طمع ولا استشراف نفس.

هـذه هـي المقاصد التي تقوم عليها حياة الإنسـان، وبصلاحها يسـتقيم أمر الأفـراد ونظام الجماعـات. وضع لها القرآن القواعد والأصـول، وقرر لكلِّ نوع ما يناسبه من الأحكامِ، قرر هذه الأحكام كليات، وأتى فيها بعمومات، لكنه -مع ذلك- لم يغفل تفصيلَ ما يراه منها في حاجةٍ إلى تفصيل.

ثـم جاءت السـنة توفي لذلك حقه من الشـرحِ والبيانِ والتكميـلِ، والتعليل والتنظيـر، وضرب الأمثال؛ فقـد بيَّنَ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأقوالـه وأعماله أحكام مـا كان يعـرض للنـاس من الحـوادثِ، يسـتقيه من الوحـي أو ينشـئه بالاجتهاد الحكيم المسـدد، سـنَّ في ذلـك أحكامًا كانـت تقتضيها حاجـات العصر وحالة الأمة الإسلامية الناشئة، وأحكامًا أخرى لا يختلف فيها الحال باختلاف العصورِ والجماعـات، وضـع لنا مبـادئ حكيمة في الأخـلاقِ وأنواع العبـادات، وقواعد صالحة في نظام الأسـرة، وتربية الناشـئة، وأسسًـا متينة لأحكام روابط الاجتماع: فسـنَّ من القوانين في المعامـلات والجنايات وعلاقات الـدول بعضها ببعض ما هو كفيل بإقرار السلام والأمن في الأرض. وحتى آداب الأكل والشرب والتخلي والنوم، وآداب السـلام والردِّ والحديث، وما ينبغي أن يكونَ في السـفرِ والإقامة، والصحـة والمرض، والغنى والفقر، كل ذلك قـد عُني به، وترك لنا فيه مُثُلا عالية للتربية والتعليم، ونماذج صالحة للتهذيب والتثقيف.

ثم كان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يقيس ويجتهد: يجمع في الحكم بين المتماثلات ويفرق بين المختلفات، يربط الأشياء بنظائرها، ويلحق الفروع بأصولها، منبهًا -كما هو نمط القرآن- إلى علل الأحكام وأسرارِ التشريعِ.

وقد علم الصحابة بهذا أن أحكام الشريعة لها حِكَمُها وأسرارها، ولها أسبابها وغاياتها، وأن نصوصَها لها لبٌّ وروح، فلا يصح الوقوف منها عند حدود الألفاظ وصور العبارات مع إغفال اللب والثمرة، فإنها شريعةٌ خالدةٌ وعامة: وعامة في المرسَل إليهم تخاطب كل أصناف البشر[1]، وعامة في المرسَل به، أي أنه روعي فيها حاجة الأمم في جميعِ العصور؛ فوجب أن تكونَ أحكامها وافيه بهذه الحاجة في كل عصر وكل أمة، وهذا لا يكون إلا أن تُفهمَ من نصوصها حق الفهمِ، وأن تستنبط من مصادرها على وجهٍ يحقق ما تقصد إليه من تحصيل مصالح العباد.

وهكذا كان رجال الصدر الأول من المسلمين يفهمون الشريعة من مصادرها، ويستنبطون الفروع من أصولها.

وهكذا كانوا يجدون في هذه المصادرِ والأصولِ الغناء والكفاية بأحكام ما يأتون وما يذرون، وما شعروا أنهم عاجزون -مع هذه الشريعةِ- أن يواجهوا ما كان يتوارد عليهم من الوقائعِ ومختلفِ النوازلِ، وكثيرٌ منها لم يكن لهم عهد به

---

(١) جرى كثير من المفسرين وغيرهم على الاستدلال على عموم رسالة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وهو استدلال لا يتم لهم إلا على النحو الذي جروا عليه من التأويل والخروج بالآية عن نهج استقامتها ووضوح أسلوبها، ذلك أنهم قالوا: إن كلمة ﴿كَآفَّةً﴾ -بمعنى عامة- حال من الناس متقدمة عليه، أو صفة لمصدر قامت مقامه؛ وأصله: «إلا إرسالة كافة»؛ أي عامة. وهذا في رأينا تأويلٌ بعيدٌ ولا موجب له، وأحسن ما يقال في ذلك -على ما نعلم- هو أن ﴿كَآفَّةً﴾ مبالغة من الكف بمعنى المنع، أي مانعًا للناس عن المعاصي والفساد، فهو حال من ضمير المرسَل صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وذلك هو ما يقضي به النهج المستقيم للآية، وهو أحد احتمالين ذكرهما الشهاب الخفاجي على الشفاء في الفصل العاشر في بيان ما أظهره الله من كرامة الرسول ومكانته (ج١ ص٢٩٩)، وقد اقتصر عليه «ملا علي قاري» على الشفاء في هامش الصفحة نفسها إذ قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]؛ أي حال كونك تكفهم وتمنعهم بشرعك عن ظلمهم وكفرهم... ﴿بَشِيرًا﴾ أي مبشرًا للأبرار، و﴿نَذِيرًا﴾ أي مخوفًا للأشرار. اهـ.

من قبل، بل كان من نتائج الفتح الإسلامي، وأثرًا من آثار اختلاطِ العرب بغيرهم من الأمم التي خضعت لسلطان الإسلام.

اجتهد الصحابةُ بعد وفاةِ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما كانوا يجتهدون في حياته وعلى حسب ما وضع لهم من مناهج الاجتهاد، وتابعهم في ذلك العلماء من بعدهم يَنْفُذون بأفهامهم في أعماق نصوص القرآن، وما ثبت لديهم من السنة، فيعرفون دلالاتها، ويقفون على مراميها وأسرار معانيها؛ ولم يكونوا في الأعمِّ الأغلبِ نصوصيين حَرْفيين، بل كانوا -بحذقهم وجودة قرائحهم- يحكمون أن النصوص لها عمومات معنوية كعموماتها اللفظية، وأن هذه العمومات المعنوية يجب رعايتها والعمل بها كما يجب العمل بعموماتِ الصيغِ والألفاظِ.

فإذا كان النصُّ واردًا في موطنٍ خاصٍّ ولحظوا فيه -بدقة أفهامهم- جهة عموم لم يقفوا أن يجعلوا منه حكمًا عامًّا، وقاعدة تسري على كل ما يمكن أن يدخل تحتها من الجزئيات، وكانوا بهذا يستغنون -في كثير من الحالات- عن عقد المشابهة وإثبات المماثلة بين واقعةٍ وواقعة لإجراء عملية القياس المعروف.

وهذا قد حدا بطائفةٍ من الفقهاءِ إلى إنكار القياس، فهم يرون في نصوصِ الشريعة ودلالاتها غُنية، ويُرجِعون كثيرًا مما يُجري فيه القائسون أقيستهم إلى هذه النصوص وعموماتها المعنوية.

نحن لا نريد بهذا أن نصوبَ رأي من ينكرون القياس جملة، فلا يَعتدُّون به في حكم من الأحكام، فذلك بعيدٌ عن رأينا كل البعد، وإنما نريد أن نشيرَ إلى مأخذهم في نفي القياس وما يلحظونه في دلالاتِ النصوصِ من الكتاب والسنة وسعة مداركها، ومدى شمولها وتناولها لما وراء المَواطن التي وردت فيها، وهو ما تأثروا فيه بطريقة الفقهاء قبلهم في فهمهم النصوص ودلالاتها على النحو الذي قدمنا، والذي نضرب له هنا بعض الأمثلة:

يقول الله تعالى في الإحسان إلى الأبوين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فهو إذا كان نهيًا صريحًا عن التأفيف ونهر الأبوين فهو من غير شك متناول لما عداهما من كل ما فيه إيذاء الأبوين، يتناوله بمعناه ودلالته لا بلفظهِ وحروفهِ، فإنه يستحيل أن ينهى الله الإنسان أن ينهرَ أحدَ الأبوين أو يقولَ له ﴿أُفٍّ﴾، ثم لا يحرم عليه أن يشتمه أو يضربه أو يؤذيه بأي لون من ألوان الإيذاء.

هذا شيءٌ لا يحتاج الحكم به إلى إلحاقٍ وقياسٍ، وإنما هو قانون اللغة وناموسها، وهو مراد الشارع حين يتحدث عن فردٍ من أفراد النوع الواحد، ولذلك نجد علماء الأصول يطلقون على هذا الضرب اسم «مفهوم الموافقة»، أو «فحوى الخطاب»، أو «دلالة النص».

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠]، فإنه إذا كان واردًا في شيءٍ معين، وكان الوعيد فيه منصبًّا على خصوص الأكل من أموال اليتامى، فنحن لا نشك أنه ليس المراد منه هذا الخصوص، وإنما هو وعيد على التعدي على أموال اليتامى والانتفاع بها بالأكلِ والشربِ والسكن واللباس والركوب وكل لون من ألوان الانتفاع، فالخصوص في الآية إنما هو خصوص في اللفظ، أما المعنى فهو على العموم، يفهمه كل من يفهم اللغة العربية على وجهها.

كذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فإنه وارد في رؤوس أموالِ الربا التي فرض الله على آخذها أن يردها على صاحبها. فبعد أن بيَّنتِ الآيات قبل ذلك حرمة الربا والانتفاع بمكاسبه، وأنه ليس للمرابي إلا رأس ماله لا يزاد عليه ولا ينقص منه، قررت هذه الآية أنه إذا أصبح قابض رأس المال معسرًا ليس له ما يدفع منه هذا المال، فإنه يجب على صاحبه أن

ينتظرَ يساره ومقدرته. فهي واردةٌ موردًا خاصًّا بنصها ولفظها، لكن معناها على العمومِ، وأنَّ كل مدين معسر يجب على دائنهِ أن يُنظِره حتى يستطيعَ الوفاء.

وإذا نظرنا في السُّنة وجدنا كثيرًا من هذا النوع الذي يرد موردًا خاصًّا في لفظه وهو في المعنى على العموم.

فمن ذلك قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ((**لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان**))(١).

فهو في الصيغةِ واللفظِ نهي عن القضاءِ في حالةِ الغضبِ، لكنه لا يَشُك عليم بلغةِ العربِ ومواقع دلالاتها، ومقاصدِ الشريعةِ في أوامرِها ونواهيها أن الغضبَ ليس مقصودًا لذاته وخصوصه في هذا النهي، وإنما المقصود نهي القاضي أو الحكم أن يقضي في كلِّ حالةٍ توجب اضطراب القلب وانحراف ميزان التفكيرِ والفهمِ، فهو على العمومِ المعنويِّ الذي يشمل حالات الخوف والهمِّ والجوعِ والحزنِ الشديدِ.

ومن ذلك نهيه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أن يبيعَ الرجل على بيع أخيه أو يخطبَ على خطبته، فإنه إذا كان في ظاهرهِ نهيًا عن شيءٍ خاص وهو البيع والخطبة على بيع الغير وخطبته، فهو في المعنى عام يتناول الإجارة والرهن وغيرهما من العقود التي يزاحم فيها المرء أخاه ويؤذيه على هذا الوجهِ من المزاحمةِ والإيذاء.

ومنه أيضا قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**))(٢)، هو وعيدٌ بلفظهِ على الشربِ في آنيةِ الذهب والفضة، لكنه في روحه ومعناه نهي عن استعمال أواني الذهب والفضة بجميعِ وجوهِ الاستعمال.

(١) صحيح البخاري ج٨ ص١٠٢ في كتاب الأحكام: من رواية أبي بكرة.
(٢) [أخرجه البخاري ٧/ ١١٣ رقم ٥٦٣٤، ومسلم ٣/ ١٦٣٤ رقم ٢٠٦٥. تحقيق].

والمقصود من هذا البيان أن نقولَ: إن عمومَ الدلالةِ والمعنى كان كثيرًا ما يفهمه الفقهاءُ من النصوصِ التي وردت في ظاهرِها مورد الخصوص، لا يحتاجون فيه إلى التشبيهِ والمقارنةِ واستخدام الأقيسةِ.

لكنه قد يكون هذا العموم المعنوي فيه شيءٌ من الدقةِ والخفاءِ، فيستعان على كشفه بأنواعِ القياسِ، يلحقون فيه النظير بالنظير، ويحملون الشبيه على الشبيه، بعد أن يتبينوا سر الحكم وعلته في الأصل المقيس عليه.

فالقياس في الحقيقةِ: أداةٌ يُكشف بها العموم المعنوي الذي يحمله نصٌّ من النصوص التي ظاهرها الخصوص. وهذا هو ما يعنيه الأصوليون حين يقولون: إن القياس «مُظهِر لا مُثبِت»[1]؛ أي أنه كاشف لجهةِ عمومِ النصِّ الذي ورد موردًا خاصًّا، وتناوله لجميعِ المواطنِ التي هي من قبيل ما ورد فيه:

ومثال ذلك قياس الصحابة الإمامة العامة «ولاية أمر المسلمين» على إمامة الصلاة، فقد استنبطوا من استخلافِ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبا بكر ليؤم الناسَ في الصلاةِ أنه الأحق أيضًا بولايةِ أمر المسلمين من بعده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وتجلى ذلك في مقالتهم «رَضِيَه لأمر ديننا، أفلا نرضاه لأمور دنيانا»؟ فاستخلاف أبي بكر إنما كان في الصلاة ودلالة هذا الاستخلاف على أحقيته بالزعامةِ في كل ما عداها من شؤون المسلمين فيه من الدقة والخفاء ما احتاجوا معه إلى استخدام طريقة الإلحاق والقياس، ولو كان هذا العموم المعنوي واضحًا على ما قدمناه في الأمثلة السابقة لما اشتد الخلاف بين المهاجرين والأنصار فيمن يُولونه أمرهم حتى كانت تخشى فتنته على المسلمين.

ومن ذلك أن الفقهاءَ قاسوا البنتين على الأختين في استحقاقهما ثلثي التركة، وذلك مع قول الله تعالى في ميراث البنات: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، فإن التقييد بما فوق اثنتين أوجب خفاء في حكم

(١) [البحر المحيط للزركشي ٤/ ١١. تحقيق].

ميراث البنتين، حتى إن ابن عباس كان لا يرى إعطاءهما أكثر من النصفِ الذي تستحقه إحداهما إذا انفردت. لكن من عداه من الفقهاءِ رأوا أنه من غيرِ المعقولِ في ميزانِ الشريعةِ العادلةِ أن تعطى الأختان الثلثين ولا تستحقهما البنتان اللتان هما أقرب من الأختين إلى صاحبِ المالِ. وكأن هؤلاء الفقهاء رأوا أن التقييد في البنات بما فوق الاثنتين قد يكون لسببٍ خاص قُصدت مراعاته في التعبير، كأن يكون واردًا جوابًا لمسألةٍ أو فتوى في حادثةٍ معينةٍ كان فيها بنات الميت أكثر من اثنتين. ويحتمل أن يكون الأمر كما قال الزمخشري في الكشاف: «إن البنت لما وجب لها مع أخيها الثلث كانت أحرى أن يجبَ لها الثلث إذا كانت مع أخت مثلها. ويكون لأختها معها مثل ما كان يجب أيضًا مع أخيها لو انفردت معه، فوجب لهما الثلثان»[1]. ا هـ.

أي فيكون نصيب البنتين مفهومًا من قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، فلا يحتاج إلى بيانٍ خاص؛ وحينئذ يكون التقييد بما ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١١] لرفع توهم أن الحكمَ يختلف بالزيادةِ عليهما، وإفادة أن نصيب ما زاد على الثنتين من البنات المنفردات هو نصيب البنتين على السواء.

ومهما يكن من الأمرِ فهذا كان فهم الفقهاءِ لكتاب الله وما أُثر عن رسول الله؛ وهذا هو الفقه الجدير بهذا الاسم، هو الفهم الذي مدح الله به العلماء أهل الاستنباط إذ يقول: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]؛ وهو ما أراده علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لما سئل: «هل عندكم من كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم»[2].

---

(١) [أورد الزمخشري الكلام بصيغة المبني لما لم يسم فاعله «قيل». الكشاف ١/ ٤٨٢. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري ١/ ٣٣ رقم ١١١. تحقيق].

وهو الفقه الذي كان يمتاز به علماء الصدر الأول، وقصده الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حينما دعا لابن عباس أن يفقهه الله في الدين ويعلمه التأويل[1]، فكان علَمًا من أعلامِ الصحابةِ، ومرجعًا في ضروبِ التخريجِ والاستنباط.

فالفقهُ إذًا ليس هو العلم بأوضاعِ الألفاظ وعمومها اللغوي أو خصوصها، ولا معرفة دلالاتها، وإنما هو فهم المعاني والحِكَم وأسرار التشريع، وتعرُّف الأسباب والعلل، ونسبة بعضها إلى بعضٍ ليعتبر منها ما يصح بشهادة الأمثال والنظائر، وما يكون أشبه بقصد الشارع من تشريعهِ. فمعرفة قصد الشارع ومراده هي المقصود الأول من الاستنباطِ والاجتهادِ، أما الألفاظ ودلالاتها فهي ظاهرةٌ لائحةٌ لا تحتاج إلى كثرة عمل أو دقة فهم.

وإن من مراسيل «الحسن البصري» أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: ((**ما أنزل الله آية إلا لها ظهر وبطن**))[2]، فالظهر هو الظاهر كما فسره الحسن نفسه[3]؛ أي ما يعطيه ظاهر اللفظ من المعنى، أما البطن: فهو السر، وهو لب النصوص وروحها. هو تلك المعاني التي يدركها أهل العلم والفهم بالاستنباط من دلالاتِ الكلام وتنوعها بالإيماءِ والإشارةِ والفحوى والاقتضاء وما يُستخرج بذلك من عموم وخصوص وغيرهما.

هذا النوع من الفقه وهذا الاستنباط الذي تُستخرج به المعاني من بواطن النصوص، وبه يُعرف مراد الشارع من أقوالِهِ، ويوقف على أسرارِ تشريعه جهد الاستطاعة هو الذي مكَّن للفقهاءِ من سلفِ الأمةِ الإسلاميةِ أن يجدوا في شريعة الإسلام كل ما يحتاجون إليه في الفتيا، وفي الحكم والقضاء، وفي كل ما فيه إصلاح الجماعةِ الإنسانيةِ، وتمكين روابطها، والنهوض بها من كمالٍ إلى أكمل منه، وهو

---

(١) [أخرجه أحمد ٣/ ٩٥ رقم ٢٣٩٦، وابن أبي شيبة ٦/ ٣٨٣ رقم ٣٢٢٢٣، والطبراني ١٠/ ٢٣٧ رقم ١٠٥٨٥، والحاكم ٣/ ٦١٥ رقم ٦٢٨٠. تحقيق].

(٢) [أخرجه عبد الرزاق ٣/ ٣٥٨ رقم ٥٩٦٥، والبغوي ١/ ٢٦٢ رقم ١٢٢. تحقيق].

(٣) الموافقات للشاطبي ج٣ ص٢٢٧ المطبعة السلفية.

الذي يجب أن يتابعهم عليه الفقهاء في كل عصر حتى يوفي للشريعة بكل مقاصدها ويحقق لها أغراضها من تحصيل المصالح ودرء المفاسد.

وهـذا الفقه الذي يوقف به على مقاصد الشـريعة وأغراضهـا هو الذي كان يحدو بالفقهاءِ أن يعدلوا عن فتاوى وأحكام كانت لهم في بعضِ المواطنِ؛ ليُفتوا على خلافها، وأن يكون لمثل الإمام الشـافعي في كثير من المسـائل مذهب قديم ومذهـب جديد، فإنَّ تغيُّـرَ الرأي وعدولَ الفقيه عن اجتهادهِ الأول ليس سـببه في جميـع الأحـوال راجعًا إلى تَبيُّـن وجه الصواب بعد الخطـأ، ولا إلى ظهور دليل قوي كان خافيًا عليه من قبل، ولكنه كثيرًا ما يكون سببه تنقُّل المجتهد في الأقطار، ووقوفه على تغاير العرف والعادة عند الأمم المختلفة، فيُراعي في أحكامه وفتاويه هذا الاختلاف، وفي هذه الحالةِ يكونُ كلا اجتهاديه صحيحًا معتبراً برغم اختلافهما في المسـألة الواحدة؛ إذ هو اختلاف سببه تغاير الظروف وتباين العادات، والعادة محكَّمة في كلِّ ما ليس فيه نص شرعي بالمنع أو الجواز.

وجملة ما أردنا بيانه هنا هو أن الشَّريعةَ الإسلاميةَ فيها الوفاء بمصالحِ الأممِ في كل زمـانٍ ومكان. وعلى ضوء ما قدمناه من العرض والتحليل يمكن أنَ نرجع في إثبات هذا الحكم إلى نوعين من البيان: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي.

أما الإجمالي فإنه يتلخص فيما يلي:

أن الشـرائع الإلهية جاءت لخير الانسـانِ وإسـعادهِ في الحياتين؛ تهدي إلى طريـقِ الخيرِ والصـلاح، وتعين على سـلوكهِ، وتنبه إلى مداخل الشـر والفسـاد وتحـذر منـه، لا تأمر إلا بما فيه مصلحة حقيقية دينيـة أو دنيوية، ولا تنهى إلا عن الضررِ والشرِّ وأسبابِ الفساد. كلُّ أحكامها معللة بالحِكَم والمصالح؛ سواء منها ما أدرك الناس حكمته وسـر تشـريعه وما لا تزال تطورات الزمن وتقدم الإنسـان في العلـوم والمعـارف تكشـف عن أسـراره وأغراضه ممـا كان يصفه السـابقون بالتعبديات «التي لم تظهر أسرارها ولم تُعقَل معانيها».

إن شـريعةَ الإسـلامِ شـريعة عامة لجميع أفرادِ الإنسـانِ لا يختص بوجوبِ الإذعان لها والأخذ بتعاليمهما فريق من الناس دون فريق، ودائمة تسري أحكامها على جميعِ الأزمنةِ منذ نزول القرآن حتى تنتهي حياة التكليف.

ويخلـص من هذا أنها كفيلـة بتحقيقِ مصالحِ العباد في كل حال وزمان؛ فإنها إذا لم تكن كذلك لكان أحد أمرين: إما أنها شـذت عن الشرائع الأولى فلا تراعي مصالـح النـاس ولا تُعنَى بمطالبهـم الدينيـة أو الدنيوية، وإما أنها ليسـت خاتمة الشـرائع السـماوية، وكلا الأمريـن يتنـافى مع نصـوصِ القرآنِ، ويناقـض عقيدة الإسلام.

وأمـا البيان التفصيلي فطريقه اسـتقراء مـا ورد في مصادر هذه الشـريعة من الأحـكام والقوانين التـي تهيمن على مذهب الحيـاة وتنظيم أسـاليبها على وجهٍ يكفل الأمن والسـلام، فإذا استقرينا ما ورد في الكتاب والسنة وقفنا على الحقائق الآتية:

أولا: أن هذيـن المصدريـن «الكتاب والسـنة» قد طرقـا بأحكامهما أبواب الحياة ومناهجها المختلفة، فلا تجد بابًا من هذه الأبوابِ ولا منهجًا من المناهج التي تسـلكها الأمم والأفراد إلا وجدت له فيهما من الأحكامِ والأصولِ ما يكفل سلامة المقاصد الخمسة التي قدمناها والتي يقوم عليها أمر الدنيا والدين.

ثانيًـا: أن هذين المصدرين قد أرشـدا -بما انبـث في نصوصهما من التعليلِ والتنظير وضربِ الأمثال- إلى ضرورة اسـتخدام المقاييس الشـرعية عندما يعوزَ الأمر إلى شيءٍ من ذلك.

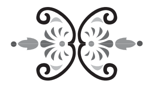
ثالثًا: وفيما عَلمتِ الشَّريعةُ أنه يختلف باختلاف الظروف والأحوال وضعت لـه المبادئ العامة التي لا يصح الإخلال بها في قانونٍ من القوانين الصالحة، مهما اختلفـت البيئات، وتباينت مقتضيات الأزمنة؛ فوضعت مبادئ الشـورى والعدل والمسـاواة وما إليها مما لا يقبل التغييـر والاختلاف، ثم وكلت الأمر -في طريقة

هذه الشـورى ونظامها، وكذلك في الأساليب التي تتحقق بها العدالة والمساواة- إلى أولي الشأن وما تقضي به مصلحة كل قوم وحال كل عصر.

رابعًا: وردت نصوصٌ كثيرةٌ من الكتابِ والسنةِ تقرر أن الشريعةَ إنما راعت في تكاليفها التخفيف على الناس، ورفع الحرج عنهم، وأنها لم تقصد إلا إلى النفع وإزالة أسباب الضر. ومن هذا الطريق سار سلف الفقهاء وولاة أمر المسلمين في أحكامهم وتصرفاتهم على مبدأي المصالح المرسلة والاستحسان.

خامسًـا: وكذلك أرشدت الشريعة إلى مبدأ سـد الذرائع، وضرورة تحكيم العرف وما تجري به العادة عند كل أمة، متى كان ذلك لا يناقض حكمًا من الشَّرعِ العام الذي ورد في الكتاب أو صَحَّت به السُّنة.

وبهذا كله صح للشريعة الإسلامية أن تسعَ بأحكامها وقوانينها مطالب الأمة وحاجاتها، واستقام لأولي الأمر والمجتهدين السـابقين مـن الصحابة والتابعين ومـن نهجَ في فهمِ الشـريعةِ نهجَهم أن يجدوا فيها مبـادئ وأصولا يعتمدون عليها في سياسـةِ الأمةِ وتدبير شـؤونها من غير أن يشعروا فيها بنقص أو عجزٍ عن الوفاءِ بأحـكامِ مـا يأتون وما يذرون؛ ولا يصلح للناسِ أمـر في أي عصر إلا بما صلح به أمر أولئك الراشدين.



الكتاب الثاني:
في أدلة اعتبار السياسة الشرعية

وفيه ثلاثة أبواب

تمهيد

بيان أن السياسةَ الشرعيةَ فقه مرن وليست من الفقه العام الثابت - النظر إلى الشرائع السماوية السابقة وما ورد فيها من أحكامٍ كانت تتغير حسب الظروف والاعتبارات - النظر إلى الشريعة الإسلامية وما راعته من التيسيرِ ودفع الضرر فيما أنشأته من الأحكام الأصلية - ما راعته من ذلك فيما أنشأته من الرخص - تطور حالة الاجتماع وتطبيق مبدأ «تَحْدُث للناس أقضيةٌ بقدرِ ما يُحْدِثون» - أصول محكمة تستند إليها السياسة الشرعية

فيما قدمنا من البيانِ ما يرشد إلى اعتبار السياسة ووجوب الأخذ بها في كل موطن، يعوزنا أن نجد له في مصادر الشريعة التفصيلية دليلا يثبت له حكما من الأحكام الشرعية؛ فقد نبهنا إلى أن هذه السياسة -وإن كان لا يدل على أحكامها الجزئية أدلة خاصة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس- مستقاة من منابع الشريعة الأصلية، وقائمة على مبادئها الأساسية، وأنها إذا كانت شيئًا غير الفقه الاصطلاحي المدون الذي استنبطه الفقهاء، فإنها من الفقه الحقيقي الذي يحقق مقاصد الشريعة في رعايتها مصالح العباد، والذي تستقيم به الشؤون العامة في أبوابِ القضاء والفتيا وسَنِّ القوانين وغير ذلك من مرافق الأمة.

فأحكام السياسة ليست من الفقهِ العامِّ الثابت الذي لا يتحول ولا يختلف باختلافِ الأزمنةِ والأحوالِ، ولكنها من الفقه المرن أو المتحرك -إن صح هذا

التعبير-؛ يراعى فيه مسايرة الزمن، ويحقق المطالب التي تتجدد وتتنوع حسب تطورات الأمم وأحوال الأفراد.

والآن نريد أن نسوقَ في شيءٍ من التفصيل طرفا من الوجوه التي تشهد باعتبارِ السياسة الشرعية، وصحة أحكامها، ووجوبِ الأخذِ بها في مواطنها، غير أن هذه الوجوه منها ما يدل على الاعتدادِ بالسياسةِ الشرعية جملة: ومنها ما يدل على الاعتدادِ بأنواع هي مبادئ ومراجع لأحكامِ السياسةِ الشرعية الجزئية.

فمن الأول ما يأتي:

- أنا عهدنا في الشرائعِ السماوية السابقة أنها كانت تراعي مصالح الأمم وحاجاتِ كل زمن، فكانت تُغيَّرُ في شريعةٍ أحكامٌ من شريعة سابقة من أجل تغير الظروف والأحوال، فقد كان محرَّمًا على بني إسرائيل العمل يوم السبت، وكان محرَّمًا عليهم بعض شحوم الحيوان، بعد أن كان ذلك حلالا لمن قبلهم، ثم عاد إلى الحلِّ لمن بعدهم؛ وكان حلالا أول عهد الإنسان أن يتزوج الرجل بأخته أو عمته، ثم حرم ذلك لما تعدد النسل وتكاثرت أفراد النوع؛ وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون الشريعة الإسلامية التي هي ختام الشرائع مسايرة لأحوالِ الناسِ محققة لمطالبِ الحاجاتِ المتجددة. وإنما يفي بذلك قسم السياسة الشرعية.

قد عهد في الشريعة الإسلامية نفسها أنها راعت اختلاف الأحوال فيما شرعته ابتداءً من الأحكامِ، ولذلك شُدِّد في الشهادة ما لم يُشدَّد في الرواية، فاشتُرِط في الأولى ما لم يُشترَط في الثانية، نظرًا إلى ما يكون بين الناس عادة من التنافس والعداوة التي قد تدفع صاحبها إلى الشهادة ولو بغير الحق. وكذلك اشتُرط في الشَّهادةِ على الزنا ما لم يُشترط في الشهادةِ على القتل؛ واكتُفي في قذف الرجل زوجته بأيمان اللعانِ إذا لم تكن له بينة، ولم يراع في ذلك ما روعي في قذفِ غير الأزواج، نظرًا لاعتبارات ومدارك مبينة في كتب الفقه وأسرار التشريع.

- أن الشريعةَ راعت أيضًا اختلاف الأحوال بما أنشأته من الرخص؛ فجوزت في حالاتِ الشدَّةِ أو المرض ترك كثير من أركان الصلاة وشروطها كما في صلاة

الخوف، ووسعت على المرضع فأعفتها من تطهير بعض النجاسات التي تصيب ثوبها من رضيعها؛ كما أعفت أصحاب القروح والجراحات من تطهير كثيرٍ من النجاسات؛ وما ذلك إلا لقصد رفع الحرج والمشقة في الأحكام.

- أن حالة الناس في هذه العصور المتأخرة قد تغيرت عما كانت عليه في صدر الإسلامِ، فقد كثر الفساد، وانتشرت في الأممِ أمراض اجتماعية تتطلب من أنواع العلاجِ ما يصلح لهذه الأمم، ويتناسب مع حالها واستعدادها؛ ليكون أنجع في إزالة تلكَ العلل والأمراض على شريطة ألا يخالف ذلك أصلا من أصول الإسلام؛ (تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون)، ومن أجل ذلك يقول العلماء في بابِ الشهادةِ: إنه إذا لم يوجد في بلدٍ إلا غير العدولِ، فإنه يقام أصلحهم وأقلهم فجورًا للشهادةِ عليهم، ومثل ذلك يقال في القضاةِ وغيرهم حتى لا تضيع المصالح وتتعطل الحقوق والأحكام، وإذا جاز إقامة الشهودِ وغيرهم من الفسقةِ بسبب عمومِ الفسادِ؛ جاز التوسع في الأحكامِ السياسيةِ بسببِ فساد الزمان[1].

- أن أحكام السياسة الشرعية ترجع في جملتها إلى قاعدةِ التيسير ورفع الحرج، ومبدأ الحكم بالعدلِ، والتواصي بالخيرِ، وأن أمر المسلمين بينهم شورى، يديرونه بما يحقق مصالحهم، ويكفل سعادتهم؛ وهذه المبادئ محكمة مقررة دلَّ على الاعتدادِ بها الكتاب والسنة: فإن الله تعالى يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ

(١) [تبصرة الحكام ١/ ٤٨٧. تحقيق].

﴿وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨]. ويجمع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدين كله في النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

فرعاية هذه المبادئ العامة، وإجادة فهمها، ومعرفة مواطن تطبيقها كفيلة بأن تفتحَ على الناس أبوابًا واسعةً ينفذ منها كل من له شأن في سياسة الأمم، ومن يعنيه أن تقوم شؤونها على قواعد الصلاحِ والرشادِ.

هذه الوجوه تدل على اعتبار السياسة جملة، وعلى وجوب الرجوع إلى أحكامها في تدبير شؤون العباد؛ فهي من دينِ اللهِ وشرعه، وهي عدله وهداه الذي أرشد إليه كتاب الله وسنة رسوله.

وإن «من له ذوق في الشريعةِ واطلاع على كمالاتها، وأنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغايةِ العدلِ الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، عرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها»[1] .

هذا هو النوع الأول من الأدلة التي تثبت اعتبار السياسة الشرعية.

أما النوع الثاني:

وهو ما يدل على اعتبارِ أنواعٍ هي مصادر لأحكام السياسة الشرعية، فإنا سنقتصر فيه على ما يفيد الاعتداد بقاعدة سد الذرائع، وقاعدة العرف، ومبدأ الاستحسان، وإنما اقتصرنا على تلك الأنواع لكثرة دورانها، ولرجوع أغلب الأحكام السياسية إليها. وسنفرد لكلٍّ منها بابًا خاصًّا.



(١) الطرق الحكمية ص٤، ٥.

الباب الأول:
في سد الذرائع

معنى الذريعة - الفرق بين الذريعة والمقدمة - النسبة بين المقدمة والذريعة بحسب إطلاقها العام - بيان أن قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] الآية، ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] الآية، وقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إن من الكبائر أن يلعن الرجل والديه**))(١) الحديث، هو من باب الذريعة وليس من المقدمة - أنواع الذريعة على ما قرره ابن القيم - نظرة في هذا التقرير - تحقيق القول في النسبة بين المقدمة والذريعة بحسب إطلاقها الخاص - أنواع الذريعة على ما قرره القرافي - تحقيق مذهب مالك في سدِّ الذريعة كما قرره القرافي- طريقتنا في تحقيق هذا المذهب - بيوع الآجال المتنازع فيها بين الأئمة وبيان وجهة النظر في كل مذهب - اختلاف المذاهب في الحيل والتنبيه إلى أرجحها في العمل - فائدة العمل بسدِّ الذرائع

الذريعة في اللغة: هي الوسيلة التي يُتوصل بها إلى الشيء(٢)، والمراد هنا ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدةٍ، وسدها هو الحيلولة دونها والمنع منها.

وقبل أن نتكلم على الذريعة وحكمها يحسن أن نشيرَ إلى الفرقِ بينها وبين مقدمة الشيء المعروفة عند الفقهاء وأهل الأصول.

وذلك أن المقدمة ليست محل نظر بين العلماء، فقد اتفقوا على أن مقدمة الشيء تأخذ حكمه في الجوازِ والمنعِ. فمقدمة الواجب

(١) [أخرجه البخاري ٨/ ٣ رقم ٥٩٧٣، ومسلم ١/ ٩٢ رقم ٩٠. تحقيق].
(٢) [لسان العرب ٨/ ٩٦، والفروق اللغوية للعسكري ص٣٠١. تحقيق].

واجبة، ومقدمة المندوب مندوبة، ومقدمة الحرام والمكروه محرمة ومكروهة.

ليس في ذلك اختلاف بينهم، واختلافهم إنما هو في أمر آخر؛ في أن حكم المقدمة هل هو مستفاد من دليل حكم الأصل أو من دليل آخر؟

أما الذريعة فليس شأنها كذلك عندهم، فقد اختلفت فيها أنظارهم، واشتهر أن فيها خلافًا بين الإمام مالك وغيره من الأئمة.

إذًا الذريعة غير المقدمة وذريعة المفسدة غير مقدمتها، فمقدمة الشيء هي الأمر الذي يتوقف عليه وجود ذلك الشيء، فالملحوظ فيها هو توقف حصول المقصود عليها.

أما الذريعة فالملحوظ فيها هو معنى التوصيل والإفضاء إلى المقصود بالحكم، وهو معنى يتجه فيه الفكر أول الأمر إلى الوسيلةِ، ثم ينتقل منه إلى المقصودِ والغايةِ، وذلك عكس ما يقتضيه مفهوم المقدمة.

وشيءٌ آخر هو أنه لا يلزمُ في الذريعةِ التي يتوصل بها إلى ما فيه مفسدة أن يتوقفَ عليها وجود تلك المفسدة، كما لا يلزم في المقدمة التي يتوقف عليها وجود المفسدةِ أن تكون شيئًا من شأنه الإفضاء إلى المفسدة؛ فقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، هو من باب الذريعة، وليس من قبيل المقدمة، فإن مفسدة افتتان الرجل بالمرأةِ لا يتوقف حصولها على ضرب المرأة برجلها ذات الخلاخيل، لكن هذا ذريعة إلى تلك المفسدة؛ لأن من شأنه أن يجر إليها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، ليس النهي فيه عن مقدمة مفسدة بالمعنى الاصطلاحي الذي قدمناه، فإن سبَّ المشركين إله العالمين لا يتوقف حصوله

على أن يسب المؤمنون آلهة المشركين وأصنامهم، ولكن سب المؤمنين هذه المعبودات والأصنام ذريعة تجر إلى أن يسب المشركون إله الناس أجمعين.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا[1] وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما أخرجه الشيخان عن عبد الله بن عمر ((**إن من أكبر الكبائر أن يلعنَ الرجلُ والديه، قيل يا رسول الله: كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه**))[2].

وقد تتحقق مقدمة المفسدة من غير أن يكون فيها معنى الذريعة المفضية إليها. وذلك كالسفر لمعصية يتوقف ارتكابها على قطع المسافة، فإن السَّفرَ وقطع المسافةِ ليس من شأنهِ أن يفضي إلى تلك المعصية.

وقد يجتمع الأمران في شيءٍ واحدٍ، كما في شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب وفساد الفراش!

فكل منهما مقدمة للمفسدة وذريعة إليها.

وحاصل هذا أن بين ذريعة المفسدة ومقدمتها عمومًا وخصوصًا من وجه، أي أنهما يجتمعان في بعض الحالات، وينفرد كل منهما في حالاتٍ أخرى.

---

(١) في القاموس: وراعيته لاحظته محسنًا إليه... وأرعني سمعك، وراعني سمعك: اسمع مقالي. اهـ. فهو طلب المراعاة أو الانتباه والإصغاء لكن اليهود كانوا يستعملون هذه الكلمة «راعنا»، يقصدون بها سب النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ مريدين بها «اسم فاعل من الرعونة»، كما يقول أبو بكر بن العربي في «أحكام القرآن» ج١ ص١٥، وابن القيم في إعلام الموقعين ج٣ ص١٢٢ الطبعة المنيرية.

وقال ابن رشد في مقدمات المدونة ج٢ ص١٩٨: «نهى عز وجل عباده المؤمنين أن يقولوا للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «راعنا» وهي كلمة صحيحةٌ معروفةٌ في لغةِ العربِ، معناها أرعني سمعك وفرغه لي لتعي قولي وتفهم عني؛ لأنها كلمة سب عند اليهود، فكانت تسب بها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أنفسها؛ فلما سمعوها من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرحوا بها واغتنموا أن يعلنوا بها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويظهروا سبه، فلا يلحقهم في إظهاره شيء، فأطلع الله نبيه والمؤمنين على ذلك، ونهى عن الكلمةِ لئلا يكون ذلك ذريعة لليهود إلى سبِّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». اهـ. ومثله في تفسير القرطبي ج٢ ص٥١. [القاموس المحيط ص١٢٨٩. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري ٨/ ٣ رقم ٥٩٧٣، ومسلم ١/ ٩٢ رقم ٩٠. تحقيق].

وقد تناول ابن القيم في إعلام الموقعين[1] مبحث سد الذرائع، وأفاض القول فيه، وأورد تسعةً وتسعين وجهًا للدلالةِ على سدِّ الذرائعِ والمنع منها. وقد جعلها أربعة أقسام:

الأول: ما وُضع للإفضاءِ إلى المفسدة، كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الماء وفَسادِ الفراش.

الثاني: ما وُضع للإفضاءِ إلى مباح، ولكن قصد به التوصل إلى مفسدة، كعقد النكاح المقصود به التحليل، وعقد البيع الذي قصد به التوصل إلى الرِّبا.

الثالث: ما وُضع لمباح لم يقصد به التوصل إلى مفسدةٍ، ولكنه يفضي إليها غالبًا، وهي أرجح مما قد يترتب عليه من المصلحة، وذلك مثل سب آلهة المشركين بين ظهرانيهم.

الرابع: ما وُضع لمباح، ولكنه قد يفضي إلى مفسدةٍ، ومصلحته أرجح من مفسدته، كالنَّظرِ إلى المخطوبةِ والمستامةِ والمشهودِ عليها.

وفيما قرر ابن القيم أيضًا أن كلا القسمين: الأول والرابع لا كلام فيه، فالشريعة قد جاءت بالمنعِ من الأول، وجواز هذا الأخير إنما النظر في القسمين: «الثاني والثالث»، هل هما مما جاءت الشريعة بإباحته أو المنع منه؟

هكذا يأخذ ابن القيم الذريعة في معناها الواسع الشامل للأقسامِ الأربعة، ويقرر فقه الشريعة وحكمها في الذرائع؛ سواء منها ما كان مفضيًا بذاته إلى المفاسد، وما قصد به التذرع إليها، وإن كان في ذاته مباحًا جائزًا، وما كان مفضيًا غالبًا إلى المفسدةِ وإن لم يقصد به التوصل إليها.

غير أنه إذا كان القسم الأول قد جاءت الشريعة بمنعهِ منع كراهة أو تحريم على حَسبِ درجات المفسدة التي يفضي إليها كما يقرر ابن القيم، فالقسم الثالث وهو ما يغلب إفضاؤه إلى المفسدةِ مع كونِ المفسدة فيه أرجح من المصلحةِ

(١) ج٣ ص١١٩ وما بعدها.

ينبغي ألا يكون فيه كلام أيضًا وإن كان دون القسم الأول في قوة الإفضاء إلى المفسدة. فقد جاءت الشريعة بالمنع منه على درجاتٍ تخف وتشتد على حسبِ المفسدة التي يفضي إليها. ومَن الذي يجرؤ على المخالفةِ في هذا القسم، فلا يقول بمنعه مع قيام هذا المنع صريحًا في آياتٍ وأحاديث كثيرة واردة في مواطن متنوعة من مثل ما أوردناه آنفًا؟ فالحق أن هذا القسم الثالث ليس محل نظر أيضًا، ولا ينبغي أن يكون مما فيه خلاف بين العلماء، إنما الخلاف بينهم في القسم الثاني، وهو ما وُضع للمباح، ولكنه اتُّخذ وسيلة إلى مفسدة؛ وهذا هو السر في أن كثيرًا من علماءِ الأصول يُعرِّفون الذريعة بما يقصرها على هذا القسم؛ لأنه هو محل الخلاف، فيقولون: الذريعةُ هي الأمر المباح الذي يُتَّخذ وسيلة إلى مفسدة. وعلى هذا يكون بين الذريعةِ بهذا المعنى الخاص وبين مقدمة المفسدة التباين، فإنه لا شيء من مقدمات المفاسد التي يتوقف وجودها عليها يمكن أن يكون مباحًا في ذاته كما هو شأن الذريعة. فمقدمة المفسدة ممنوعة بكل حال، ومنعها مقصودٌ للشارعِ؛ غير أنه مقصود تبعًا للمقصود الأصلي بالمنع.

فسدُّ الذرائعِ الذي اشتُهر بالقول به الإمام «مالك» والذي نقل القرطبي في تفسيره رواية عن الإمام «أحمد» أنه يقول به أيضًا هو منع المباحات التي يُتذرَّع بها إلى مفاسد ومحظورات.

وفي هذا يقول القرافي: إن من الذرائع ما أجمع الناس على منعه، كَسَبِّ الأصنامِ عند من يُعلم أنه يسب الله تعالى حينئذٍ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا عُلمَ وقوعهم فيها أو ظُنَّ ذلك.

ومنها ما أجمعوا على عدم سده كزراعةِ العنبِ خشية أن يُتخذَ منه الخمر، والتجاور في البيوت خشية الوقوع في الزنا، فهذا ونحوه من الذرائع البعيدة التي اتفقوا على عدم منعها.

ومنها ما هو مختلف فيه، كبيوع الآجال، وذلك مثل أن يبيع البائع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل ثم يشتريها من المشتري بخمسة نقدًا.

هكذا يقرر القرافيُّ القول في الموضوع، ثم يقول: «ويحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسدِّ الذرائع، وليس كذلك، بل منها ما أُجمع عليه كما تقدم... وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوعُ الآجال ونحوها»[1]، أي من كل مباح تُذُرِّع به إلى مفسدة.

هذا ومتى حصرنا النظر هكذا في هذه الدائرة الضيقة، وهي قسم المباح الذي يُتذرَّع به إلى المفسدةِ كان لنا أن نسأل: كيف يكون في هذا القسم أيضًا خلاف بين العلماء؟ إن الشريعة ما جاءت إلا لتحصيل المصالحِ ودرء المفاسد، فكيف يُسَوِّغ الحنفية والشَّافعية والحنابلة -في بَعضِ الروايات عن أحمد- أمورًا يَتذَرَّع بها أصحابها إلى مفاسد؟ وإذا قيل لأبي حنيفة والشافعي وأحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: إن بيعًا من بُيوعِ الآجالِ قد قصد به المتعاقدان التحايل على التعامل بالرِّبا، فهل من الممكن أن يكون جوابهم بتجويز الذريعة في ذلك؟ لا نرى الأئمة إلا متفقين على منع هذه الذريعة أيضًا. وعلى هذا يكون إطلاق «القرافي» القول بأن الخلافَ إنما هو في ذرائع خاصة كبيوع الآجال ليس على ما ينبغي، فإنه -كما قدمنا وكما يقول الشاطبي في الموافقات-[2]، إذا ثبت صراحة أن المتعاقدَيْن قد قصدا -بذلك- التوصل إلى الربا أو تكرر منهما هذا التعامل الذي يدل على المراباة فلا خلاف أيضًا بين الأئمةِ أن ذلك ممنوعٌ.

بقيت حالة واحدة من هذا القسم، وهي التي لم تنكشف فيها نية المتعاقدين، ولم يدل على قَصدِ الرِّبا فيها دَليلٌ من تَكرارٍ أو غيره، فهذه هي محل الخلاف بين العلماءِ:

(١) الفروق ج٣ ص٢٦٦.
(٢) ج٤ ص١١٢ وما بعدها.

فالإمام مالك يقول: إن ذلك ممنوع أيضًا، والبيعُ فاسدٌ، فإن العقدَ نفسه يحمل الدليل على قصدِ الربا، وذلك لأن مآل هذا التعاقد هو بيع خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، والسلعة فيما بين ذلك لغو لا معنى لها إلا الاحتيال على المراباةِ في صورةِ البيع الجائز.

أما الشافعية فيقولون: إن كلا البيعين في ذاته جائز، يمكن أن يُحَصِّل المصلحةَ المقصودة من البيع، وينبغي حمل حال المسلم على الصلاحِ وعدم القصد إلى الرِّبا المحرَّم، فما لم يقم دليلٌ زائد على مجردِ العقدِ يدل على القصد إلى الممنوع كان العقدُ جائزًا.

أما الحنفية فيرون أن العقدَ الأولَ جَائزٌ وصَحيحٌ بخلافِ العقدِ الثاني، فإنه فَاسدٌ من حيث إنه هو الذي يتحقق به معنى الربا[1].

ومثل ذلك يقال في سائر أنواع الحيل التي تستلزم سقوط فريضة من فرائض الله تعالى، كحيلة هبة المال أو بيعه -قبيل تمام الحول- هبة صورية وبيعًا صوريًّا يحتال بعده على استرداد المال من الموهوبِ له أو المشتري؛ ليُستقبَل به حول جديد فرارا من فريضة الزكاة.

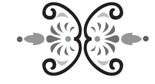
يمنعها الإمام مالك بإطلاق، مكتفيًا بما يدل عليه التصرف نفسه من الفرار من ذلك الواجب، وتعطيل حكم من أحكامِ الشريعةِ. أما غيره ممن يرى جواز ذلك ونفاذه فيقول: إنه يلزم لمنعه أن يقومَ دلَيل آخر غير ماهية التصرف نفسه يدل على الفرار وقصد تعطيل أحكام الشريعة، فما لم يُعلَم هذا القصد ولم يقم عليه دليل فالأمرُ على الجوازِ.

ورأينا أن مذهب «مالك» في المسألةِ أسد وأحكم، والعمل به أوجب وألزم، ولا سيما في الأوقاتِ التي يكثر فيها الفساد والتحايل والعمل على التحللِ من

(١) الهداية «في باب البيع الفاسد» وشرح القدير للكمال بن الهمام ج٦ ص٨٦، المطبعة الأهلية، وج٥ ص٢٠٧ المطبعة الأميرية، وفيها أنه لو اشترى رجل جارية بألف درهم حالة أو نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل أن ينقد الثمن الأول فإنه لا يجوز البيع الثاني خلافًا للإمام الشافعي.

قيود الشـريعةِ وأحكامها؛ فإن الشريعةَ إنما تنظر إلى غاياتِ الأشياءِ ومآلاتها، فإن كانت هذه الغايات والمآلات مفاسد وأضرارًا منعت من أسبابها، وسدت الوسائل والطرق التي يُتذرع بها إليها ولو كانت هذه الوسائل في نفسها مباحةً جائزةً.

وبعد: فإن هذا الباب -باب سد الذرائع- هو من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسـة الشـرعية للعملِ على إصلاح شـؤون الأمة، والأخـذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسبابِ القوية القويمة من قواعد الشريعة وأحكامها، فإن ولي الأمر إذا رأى شـيئا من المباح قد اتخذه الناس -عن قصد- وسـيلة إلى مفسدة، أو أنه -بسبب فساد الزمان- أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح ممـا قـد يفضي إليه من المصلحةِ كان له أن يحظره ويسـد بابـه، ويكون ذلك من الشـريعة، وعملا بالسياسـةِ الشـرعية التي تعتمد -فيما تعتمد- على قاعدة سـد الذرائع.



الباب الثاني:
في العُرفِ ودليلِ إعتباره

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول:
في معنى العرف وبيان المراد منه

معنى العرف- ضَابطُ الفصلِ بين العرفِ المراد بهذا البحث وغيره - العرف الذي تكون أحكامه من الفقهِ الثابتِ والذي تكون أحكامه مرنة قابلة للتغير

العـرف: هو ما اعتـاده الناس وألفوه من قولٍ أو فعـلٍ تكرر مرة بعد أخرى، حتى تمكـن أثره من نفوسِـهم، واطمأنت إليه طباعهم، وصًـارت تتلقاه عقولهم بالقبول.

وليس المرادُ به كل ما عرفه الناس وألفوه، بل ما عرفه أهلُ العقولِ الرشيدةِ والطباع السـليمة، فإن ما يعتاده فريق من الناسِ مما هو ضررٌ أو فسـادٌ أو عبثٌ لا خير فيه ولا مصلحة، فليس من العرف الذي نقصده بالقول هاهنا.

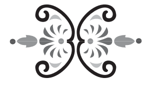
فإذا اعتاد قومٌ الكذبَ أو شـرب الخمرِ أو لعب الميسـر أو التعامل بالربا أو اللعـب بالحمام، ومرنوا على ذلك، وألفته طباعهم فإنه لا يدخل في العُرفِ الذي نريد أن نحكمه ونجعله من موازين الأحكام وقواعد استنباط الفروع.

وكذلك ليس المراد من العرف هنا ما اعتاده الناس مما نظرت إليه الشـريعة بالفعـل، ووضعت لـه حكمًا من الأحكام؛ فـإن هذا يجري دائمًـا على ما قررت الشـريعة فيه من أمرٍ أو نهي، ولا يختلـف باختلافِ الظروفِ والاعتبارات، ما دام يُعلم من تشريعه أن الشأن فيه الدوام والاستمرار.

وذلك مثل ستر العورة، وإزالة الخبث والنجاسةِ، والتجمل بالملابسِ الحسنة النظيفةِ عند العبادة والمناجاة، فإن الشريعةَ قد قررت في ذلك أحكامًا أقرت بها ما اعتاده الناس وعرفوه، وقد لُحِظَت في هذه الأحكامِ أسرار تقتضي دوامها وثباتها، فلا يختلف حالها باختلافِ العصورِ والأحوال. فكشفُ العورةِ قبيحٌ في العادات، وقد قررت الشريعة قبحه، فلا يتأتى أن ينقلبَ هذا القبح حُسنًا لاعتبارٍ من الاعتبارات، حتى لو تجدد لبعضِ الناس عرف على خلافه -كما هو الحال في مدن العراة التي استُحدثت الآن في بعض أقطار أوروبا-، فإنه لا يُعبأ به؛ لأنه عُرفٌ جاء يستحسن ما استقبحه العرف العام، وأكدت قبحه جميع الأديان.

ومثل هذا يُقال في كلِّ ما قررت الشريعة قبحه أو حسنه من العادات على ذلك الوجه، لا ينقلب القبيح حسنًا، ولا الحسن قبيحًا. فهذا النوعُ تعتبر أحكامه من الفقهِ الثابتِ، وليست من السياسةِ التي شأنها الاختلاف والتبدل على حسب الأحوال والمقتضيات.

وإذًا لا يكون هذا من العرف الذي يعنينا هنا، فإننا نريد عُرفًا ليس للشريعةِ فيه أمرٌ ولا نهيٌ على وجهِ التفصيل، وعرفًا للشريعة فيه حُكمٌ عُلِم من سرِّ تشريعه أنه ليس من القانونِ الثابتِ الذي لا يختلف باختلاف الأزمانِ والأحوالِ.



الفصل الثاني:
في أقسام العرفِ وأدلة اعتباره

تقسيم العرف إلى قولي وعملي - تقسيمه إلى عرفٍ عام وعرف خاص - بيان أنه لا يلزم في العرف العام أن يكون قديمًا - أمثلة من العرف العام والعرف الخاص - بيان أن مراعاة العرف أمرٌ لازمٌ في السياسةِ وأدلة اعتباره - بيان أنه فيما يختلف فيه العرف يعتبر العرف الراهن لا ما هو منقول عن الأئمة، ولا ما هو مسطور في كتب الفقهاء

ينقسم العرف -كما سبقت الإشارة إلى ذلك قريبًا- إلى عُرفٍ قولي وعرفٍ عملي.

فالأول: مثل أن يجري اصطلاح قوم على إطلاق لفظ الرؤوس في البيع والشراء والأيمان مثلا على رؤوس الغنم خاصة، كالاصطلاح على إطلاق لفظ الطعام على خصوص البُرِّ، وإطلاق لفظ الركوب على ركوب الخيل، ولفظ الدابة على خصوص الفرس.

والثاني: كجريان العَادةِ بدخول الحمام والشرب من السقاء، نظير أجرٍ معين وثمن كذلك، من غير تعيين قدر الماء، ومدة المكث في الحمامِ، ولا تحديد قدر ما يُشرب من السقاء، ويُطلق على النَّوع الثاني اسم العادة.

وينقسم العرف من وجهٍ آخر إلى عرفٍ عام وعرف خاص. فالعام هو ما يعرفه أهل البلاد خاصتهم وعامتهم في زمنٍ من الأزمنةِ وهو بذلك يشمل العرف الحادث والعرف القديم. ويقابله العرف الخاص وهو الذي يكون عليه أهل بلدة مثلا دون أخرى.

فليس يلزم في العُرفِ العام أن يكونَ قد جرى عليه الناس منذ عهد الصحابة، ثم تتابعوا عليه فيما بعد ذلك. فالذي يُلحظ في عموم العرف هو عمومه في جميع

البـلاد والمواطـن، لا عمومه في جميعِ الأزمنةِ والأجيـالِ منذ عصور المجتهدين الأولين.

هذا هو الذي استظهره «ابن عابدين» في بيـانِ عموم العُرفِ وأيده، وقال إن نصوص الفقهاء، في مختلف الفروع تشهد له وتدل عليه[1].

وذلك أن جمهور فقهاء الحنفية قالوا: إن العرف الخاص لا يخص به الأثر، وإنمـا الـذي يقوى على ذلك هو العرف العام. ثم قالوا بجواز الشـرطِ المتعارف والعمل به كشراء ثوب خَلِق، على أن يرقعه البائعُ أو خف على أن يخرزه، وذلك على خلافِ عمومِ الأثر الوارد في النهي عن بيع وشرط. فهم قد أجازوا تخصيص الأثـر بهذا العرفَ العام الذي لـم يلحظوا في عمومهِ أنه قديـمٌ منذ عصر الصحابة والتابعين[2].

وأيضًا قد جاء في كتاب «الشِّـرْب» -من ذخيـرة الفتاوى للمرغيناني- أنه إذا باعَ إنسـانٌ شِـرْب يوم أو أكثر منه أو أقل فإنه لا يجوز، لجهالة المبيع، أو لأنه غير مملـوك للبائـع؛ لأن الماء إنما يُملـك بالإحراز، وهذا هو القيـاس، وهو مذهب جمهور المشايخ؛ لكن بعض مشايخ بلخ قد أجازوه استحسانًا؛ نظرًا لتعامل أهل بلـخ عليـه[3]. وقد رُدَّ عليهـم بأن هذا تعامل أهـل بلدة واحدة، ومثلـه لا يترك به القياس.

وقـال الزيلعي: وكان مشـايخ بلخ والنسـفي يُجيزون حمـل الطعام ببعض المحمول، ونسج الثوب ببعض المنسوج، لتعامُل أهل بلادهم بذلك، وقالوا: من لـم يُجوِّزه إنما لم يجوزه بالقياسِ على قفيـزة الطحان، والقياس يُترك بالتعارف، ولئن قلنا إن النصَّ يتناوله دلالة، فالنصُّ يُخَصُّ بالتعامل، ألا ترى أن الاستصناع[4] تُرِكَ القياس فيه، وخُصَّ عن القواعد الشرعيةِ بالتعامل؟

(١) مجموعة الرسائل ج٢ ص١٢٤ و١٢٥.
(٢) [البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٦/ ٩٥. تحقيق].
(٣) ومثله في الفتاوى البزازية ج٣ ص١٠٦، المطبوعة بهامش الجزء السادس من الفتاوى الهندية.
(٤) سيأتي في ص ٣٥٧ وما بعدها بيان معنى الاستصناع والفرق بينه وبين السَّلَم.

ومشـايخنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلـك تعامل أهل بلدة واحـدة، وبـه لا يُخَصُّ الأثـر، بخلاف الاسـتصناع، فإن التعامل بـه جرى في كل البلاد، وبمثله يُترك القياس ويُخَصُّ الأثر(١).

فهـذا ظاهرٌ كل الظهـورِ في أن جمهورَ الفقهاء -حينما يشـترطون في العرف الـذي يُخَصُّ به الأثـر أو يُترَك به القياس أن يكون عامًّا- لا يوجبون أن يكون هذا العموم قديمًا، فإنه لو كان قِدَم العرف لازمًا في عمومه لأشـاروا إلى ذلك في الردِّ على مشـايخ بلخ، ولقالوا: إن تعامل أهل بلخ عُرْفٌ حادث: فلا يُترك به القياس، فكلمتهم في الردِّ على مشـايخ بلخ تفيد بمفهومها أنـه لو كان ما تعارفه هؤلاء من بيـع الشِّـرب مثلا متعارفًا لغيرهم لـكان البيع جائزًا؛ لأنه يكون حينئـذٍ عرفًا عامًّا يُترَك به القياس.

هذا، ومثال العرف العام أن يحلفَ إنسانٌ أنه لا يضع قدمه في دار فلان؛ فإن العـرف العام قاض أنه ليس المعنى على ظَاهِرِ ما يعطيه اللفظ من وضع الجارحة المعروفة في الدار؛ وإنما هو على معنى الدخول فيها راجلًا أو راكبًا، واعتبار هذا العرف يقضي بأن ذلك الحالف يحنث بدخولِ الدارِ، ولو لم تمس أرضَهَا قدمُهُ؛ فإن المعنى الأصلي من وضع القدم نفسـها في الدار قد قضى عليه العرف وألغاه، حتى لو وقفَ الحالف خارجها ومدَّ رجله حتى وضع قدمه داخلها لم يكن حانثًا في اليمين؛ لأنه لا يُعدُّ بهذا داخلا في الدار.

ومثـال العرف الخاص أن يتعارفَ قومٌ إطـلاق لفظ الطعام على خصوص البُـرِّ؛ فإن هذا اللفظ -إذا روعي اسـتعمال هؤلاء القـوم- لا يصح حمله على ما يتناول غير البُرِّ ولو كان في ذاته صالحًا لذلك، ولو كان في استعمال غيرهم متناولا لما عدا البُر من سائر أنواع الحَبِّ التي هي أصل طعام الإنسان.

(١) شرح الكنز للزيلعي في باب الإجارة الفاسدة ج٥ ص١٣٠.

ومن العرف الخاص أن تجري عادة أهل بلد بتعجيلِ صداق الأزواج قبل الزفاف، فاعتبار هذا العرف يقضي بأنه إذا اختلف الزوجَان بعد الدخول في قبض المهر، وجب في الفتوى والحكم مراعاة جانب الزوج، فيُحكم ببراءة ذمته من الصداق، بشهادة العرف في ذلك، إلا أن يقوم دليلٌ أقوى على خِلافِهِ. فإذا تبدل هذا العرف أو انتقل القاضي إلى بلدٍ عُرْف أهله تأجيل الصداق فإن الحكم يتغير، ويجبُ أن يحكمَ للزوجةِ التي تنكر قبض المهر، ويكون الحكم في الحالين صحيحًا تقره الشريعة العادلة التي تقضي قوانينها العامة بأن من تَرجَّح جانبه بمعهودٍ أو شهادة أصل كان القول قوله، لا يُحتَاج في ذلك إلى شيءٍ آخر من البينات.

وكذلك من العرف الخاص ما اعتاده أهل الغرب ومن شاكلهم من المشي في الطرقات عاري الرؤوس، حتى بعض أهل المروءات منهم لا يتحاشون ذلك، ولا يعدونه ماسًّا بالكرامة، على خلافِ المعهود عند جمهور أهل الشرق الذين يستنكرونه ويرون فيه مساسًا بوقارِ أهل المروءة، فيجب إذًا أن يُعطَى كلُّ فريقٍ ما يناسبه من الحكم، على ما يقضي به العرف الخاص، وإذا كان الفقهاء يشترطون في قبول الشهادة العدالة وعدم الإخلال بمواجب المروءة وجب أن يفرقوا في مسألة كشف الرأس بين أهل العادات المختلفة، فيرفضوا شهادة من كان عُرْفُ بيئَتِه أن ذلك مخلٌّ بالكرامةِ دون من لم يره كذلك.

إذًا مراعاة العُرفِ وتحكيم ما يقضي به أمرٌ واجبٌ في سياسةِ الأمةِ وتدبير شؤونها على وفقِ مبادئ الشريعة التي لم تقصد إلا إلى النظامِ وتَحقُّقِ مصالح العباد.

وقد راعاه من قديم فقهاء الإسلام، وحكموا بمقتضاه، ووضعوا لذلك كلمات جرت مجرى المبادئ العامة والقواعد الكلية، فقالوا: «العادة محكَّمة»[1]،

---

(١) [الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٩، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٧٩. تحقيق].

«الثابت بالعرفِ كالثابت بالنصِّ»[1]؛ ويقول علماء الأصول: إن الحقيقةَ تُترَك بدلالة الاستعمال والعادة[2].

ومن أجل اعتبار العرف أجاز الفقهاء الأقدمون الاستصناع على خلاف ما تقضي به القواعد العامة التي لا تجيز بيع المعدوم، لما رأوا ذلك جاريًا في العادة، غير مفضٍ في الغالبِ إلى النزاع بين المتعاقدين.

وأجازوا -لذلك أيضًا- دخول الحمام والشرب من السقاء نظير ثمن معين، مع جهالة المبيع وتفاوت الناس فيما يستهلكونه من الماءِ في الشرب والاستحمام.

ومن أجل مراعاة العرف نجد كثيرًا من متأخري الفقهاء يخالفون أئمتهم المتقدمين في بعضِ ما حكموا فيه من فروع، فيفتون بجوازِ الاستئجار على تعليم القرآن، وعلى الإمامةِ والأذان، على خلاف ما كان يراه المتقدمون من أن هذه طاعاتٌ وعباداتٌ لا يجوز الاستئجار عليها، كسائر الطاعاتِ والعبادات. رأى المتأخرون أن الزمن قد تغير، وأصبح للناسِ عُرفٌ حادث ونظام للدولةِ جديد، انقطع به ما كان مخصصًا لمعلمي القرآن وللأئمة وغيرهم من العطاء في بيت المال، فإذا لم يجار هذا النظام الحديث لتعطلت هذه الشؤون الدينية العظيمة بسببِ شغل من هم أهل لها بضروبِ الكسب وما تتطلبه المعيشة.

ومن ذلك فتوى المتأخرين بمنعِ النساءِ من الخروج لصلاةِ الجماعة في المساجد، على خلاف ما كان معهودًا في صدرِ الإسلام لما رأوا من فساد الزمان، وتبدل العادات الصالحة بعادات أخرى فاسدة.

فهذا كله وما شاكله قضاء باعتبار العرفِ والعادة، وإرشادٌ إلى وجوب مجاراتهما بأحكامِ الشريعةِ.

وقد نبه «القرافي» إلى العرف ووجوب مراعاته في الفتيا والحكم، وأورد جملة من ألفاظِ الطلاقِ كقول الرجل لامرأته: «خلية- برية- بتة- بتلة- حبلك على

(1) [أصول السرخسي 1/ 218، وفتح القدير 8/ 32. تحقيق].
(2) [الكافي شرح البزدوي 2/ 838. تحقيق].

غاربك»؛ وعرض لاختلاف العلماء فيما يقع بها من الطلاق؛ وذكر كذلك لفظ «حرام» الذي كان لا يزال معروفًا في التطليقِ في عَهدِه، واشتهر في أصل إزالة العصمة، وقال إنه يجب الحكم فيه بطلقةٍ واحدةٍ، ولا يصح الحكم فيه بوقوعِ الثَّلاث إلا إذا كان عرف أهل البلد قد جرى بذلك.

ثم قال: «وإياك أن تقول: «إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث»؛ لأن مالكًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ قاله، أو لأنه مسطورٌ في كتب الفقه؛ لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهةِ الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام».

وقال أيضا: إذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور: «أحدها» أن نعتقد أن مالكًا أو غيره من العلماءِ إنما أفتى في هذه الألفاظِ بهذه الأحكام؛ لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها فيها.

و«ثانيا»: أنا إذا وجدنا زماننا عريًّا عن ذلك وجب علينا ألا نفتي بتلك الأحكام في هذه الألفاظ؛ لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها، فإنا نفتي في زمانٍ معينٍ بأن المشتري تلزمه سَكَّة معينة من النقود عند الإطلاق؛ لأن تلك السَّكَّة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فإذا وجدنا بلدًا آخر وزمانًا آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السَّكَّة تغيرت الفتيا إلى السَّكَّة الثانية، وحرمت الفتيا بالأولى لأجل تغير العادة.

وكذلك القول في نفقاتِ الزوجات والذرية والأقارب، وقبض الصداق عند الدخول أو قبله أو بعده، يفتى في ذلك لكل أهلِ بلد بما تجري به عاداتهم، ومن أفتى بغير ذلك كان خارقًا للإجماع، فإن الفتيا بغير مستندٍ مُجمَع على تحريمها، وإجماع المسلمين على أنه إذا تغيرت العادة تغير الحكم، وحرمت الفتيا بالحكم الأول.

وعلى هذا يجب على المفتي -في ألفاظِ الطلاقِ وما ماثلها مما يختلف فيه عرف الناس وعاداتهم- أن يكون عليمًا بعرف بلد المستفتي أو يسأل عنه إن جهله، ولا يصح تحكيم عرف بلد المفتي نفسه؛ ومثله الحاكم في جميع ذلك[1].

---

(١) الفروق للقرافي ج١ ص٤٤ وما بعدها بتصرف.

هذا -ويشهد لاعتبار العرف فوق ما تقدم- ما صحَّ من الآثار والسنن: فمن ذلك ما أخرجه الإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود موقوفًا من قوله: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»[1]، ومن ذلك ما رواه البخاري من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لهند امرأة أبي سفيان -وقد شكت إليه شح زوجها-: ((**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**))[2].

وسواء أكان هذا قضاء أم فتيا، فقد أباح لها الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن تأخذ من مال زوجها -ولو لم يأذن لها- ما جرى العرف بمثله، وما ألفه الناس في هذا الباب.

ويقول المفسرون في قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]: إن معناه الأمر بما هو معروفٌ للناسِ مما لا يرده الشرع.



(١) [أخرجه أحمد ٣/ ٥٠٥ رقم ٣٦٠٠. تحقيق].

(٢) صحيح البخاري في باب القضاءِ على الغائبِ من كتاب الأحكام ج٨ ص١٠٩.

الفصل الثالث:
في بيان مدى اعتبار العرف وتأثيره على القياسِ وعموم النص

جريان العرف على خلافِ النص وكون ذلك على وجهين: معتبر وغير معتبر - اعتبار أبي يوسف العرف في الكيل والوزن على خلاف ما ورد به النص في ذلك - تخصيص العرف لعموم النصِّ وقضاؤه على القياس ومخالفة الشافعية ذلك في العرف العملي - تفرقة جمهور الحنفية بين العرف العام والعرف الخاص في الحكم بتخصيص العموم والقضاء على القياس - مذهب مشايخ بلخ في ذلك - الموازنة بين المذهبين وترجيح الثاني

قد تبين مما سبق أن العرفَ إن نظر إليه الشارع واعتبر أحكامه وقررها على وجهٍ يُشعِر بأنها شريعة عامة دائمة -وذلك كأن يُلحَظ فيها من أسرار التشريع ما يقتضي ذلك الدوام-، فلا شأن للسياسةِ به، وأحكامه تكون إذًا من الفقهِ الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل، فإن العُرفَ الذي تعتمد عليه السياسة وتجد فيه مجالها هو العرف الذي ليس للشريعةِ في موضوعهِ حكم يدل عليه دليل تفصيلي على نحو ما قدمناه.

وهنا نريد أن نبين: هل يصح اعتبار العرف حين يخالف دليلا من الأدلةِ التفصيلية؟ وهل يصح أن يُتركَ به القياسُ أو يُخَصَّ به عموم النص؟ وعلى ضوءِ ما قدمناه يصح أن نقولَ عن السؤال الأول: إن الدليل التفصيلي إن كان مثبتًا حكما يفهم من إنشائه أنه من النظامِ العامِّ والقانونِ الثابت لم يصح اعتبار العرف الذي يجري على خلافه، وذلك كما في الربا والخمر والميسر، فإن النصَّ قد ورد فيها على وجهٍ يفيد أن حرمتها ثابتة لمعان فيها أنفسها، لا تختلف باختلافِ الظروفِ والعادات؛ فاعتياد بعض الناس تعاطيها لا يؤثر مطلقًا على الدليل الشرعي.

أما إذا عُلم أن ما أثبته الدَّليل ليس من النظام العام -وذلك كأن يُعلم أنه شيءٌ ثبت مجاراةً لعرفٍ كان قائما- فحدوث عرف آخر على خلافِ الأول الذي وافقه الدليل لا تكون مجاراته مخالفة لذلك الدليل.

وعلى هذا جاز -كما هو الحال في زماننا- التبادل في النقودِ الذهبية والفضية بمثلها عددًا وقيمة، وإن كان ذلك مخالفًا في الظاهر لما رواه أحمد ومسلم والنسائي عن أبي هريرة من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الذهب بالذهب، وزنًا بوزن، مثلا بمثل، والفضة بالفضة، وزنا بوزن، مثلا بمثل**))[1].

ولما رواه أحمد عن أبي سعيد من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ((**لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا «وزنًا بوزن» مثلا بمثل، سواء بسواء**))[2]، فإن السرَّ في اشتراطِ الوزنِ في بيعِ الذهب بالذهب والفضة بالفضة إنما هو ضبط نظام التعامل، وتحقيق المساواة في البدلين، تحرزًا من الربا، وقطعًا لمادة الشغب والنزاع بين الناس، فإذا كانت قطع الذهب أو الفضة مضبوطة القيمة والعيار لم يكن هناك سبيلٌ إلى النزاعِ في بيع بعضها ببعض عددًا، فإنا نحكم حينئذ بتحقق ذلك التساوي فيها.

ومن هنا يتبين قوة نظر الإمامِ أبي يوسف في اعتبارهِ العرف في بَيعِ الربويات بمثلها، مخالفًا في ذلك ما يحكيه الفقهاءُ عن غَيرهِ من الأئمةِ من أن كلَّ شيء نصَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على تَحريمِ التَّفاضلِ فيه كيلا فهو مكيل أبدًا، وإن تَركَ الناس الكيل فيه، مثل الحِنطة والشعير والتمر والملح، وكل ما نصَّ على تَحريمِ التفاضل فيه وزنًا فهو موزون أبدًا، وإن ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة[3].

(١) [أخرجه مسلم ٣/ ١٢٠٨ رقم ١٥٨٤، والنسائي ٧/ ٢٧٨ رقم ٤٥٧٠ أحمد ١٥/ ٤٠٣ رقم ٩٦٣٩. تحقيق].
(٢) [أخرجه أحمد ١٧/ ١١٥ رقم ١١٠٦٢. تحقيق].
(٣) [المبسوط للسرخسي ١٢/ ١٤٢، والمحيط البرهاني ٦/ ٣٥٤. تحقيق].

نَظَرَ أبو يوسف إلى أن اعتبارَ الْكيلِ في النوعِ الأولِ، والوزن في الثاني ليس له معنى إلا تحقيق التساوي في البدلين علَى ما جرَى به عرف أهل الصدر الأول في التعامل؛ فلم ينص على الكيلِ مثلا لمعنى في ذاته، بل لأنه معيار التسوية فيما جرى ذلك العرف بكيله؛ حتى لو كان عرف الناسِ في عهد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنهم يكيلون التبر، ويَزِنُون الشعير والحنطة والتمر لَنَصَّ على اعتباره. وكذا لو بقي الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حيًّا حتى طرأ العرف ببيع تلك المكيلات وزنًا، والموزونات كيلا لاعتبره ونصَّ على وفقه[1]؛ فالعرف الطارئ في مثل هذا الموطن إذا خَالفَ النص ظاهرًا فهو موافق له روحًا ومعنى؛ وليس كعرفٍ يحدث بشربِ الخمرِ، والتعامل بالرِّبا والميسر، فإن النهي عنها لِمضارَّ اجتماعية ملازمة لها؛ فلا يختلف الحكم فيها باختلاف العرف والعادة.

وليس أيضا كعرفٍ يحدث ببيع تلك الربويات بعضها ببعض جزافًا؛ فإن ذلك يكون مخالفًا لروح النصِّ ومعناه من وجوب التسوية، وتحريم التفاضل في بيعِ أفراد الجنس الواحد الربوي بعضها ببعض.

هذا هو جواب المسألة الأولى.

أما عن المسألة الثانية: وهي الخاصة بمدى تأثير العرفِ على القياسِ وعموم النصِّ فقد نقل ابن عابدين[2] أن الحنفية يقولون: إن العرفَ يقوى على تخصيص عموم النصِّ، وأنهم يُسوُّون في ذلك بين العرف العملي والعرف القولي.

أما الشافعية فيقولون: إن الذي يقوى على تخصيص العام إنما هو العرف القولي.

ولا يظهر وجه قوي للتفرقةِ بين العرفين في ذلك على ما هو مذهب الشافعية، وإلا فما الفرق بين أن يجري عرف الناس في لفظ «الطعام» مثلا على إطلاقه

(١) الكمال بن الهمام في فتح القدير ج٥ ص٢٨٣، المطبعة الأميرية؛ وابن عابدين في رد المحتار ج١ ص٢٥١ المطبعة الأميرية.

(٢) مجموعة الرسائل لابن عابدين ج٢ ص١١٥ وما بعدها.

علـى خصوص البُرِّ -وهو العُرفُ القولي- وبين أن يكون الربا المعروف عندهم في التعامـل هو خصوص ربا النسـيئة مثلا حتى يقبلَ تأثيـر العرف على العموم في الحالةِ الأوَلى ولا يقبل في الحالة الثانية؟

إن لفظَ الطعام في اللغةِ يتناول البُرَّ وغيره، فإذا قصره اصطلاح الناس وعرفهم علـى البُرِّ وحـده، حُمل على هـذا المعنى لفـظ الطعامِ حين يرد في اسـتعمالات الشـارع كما هو مذهب الشـافعية، إلا أن يدلَّ دليلٌ علىَ خلافِ ذلك، فلو فرضنا أن ربا الفضل لم يرد تحريمه في صحيح السـنةِ، وكان ما يعرفه الناس في باب الربا إنما هو ربا النسـيئة كان لازمًا أن تحملَ الآيات القرآنية الواردة في النهي عن الربا على ما هو معروف من ربا النسيئة.

هذا وإذا كان الحنفيةُ يُسـوُّون بين العُرفينِ في جوازِ التخصيص بكلٍّ منهما، فهل ذلك ثابتٌ لكلِّ عُرف؛ سواء أكان عامًّا أو خاصًّا، أو هو مقصور على العرف العام؟

الـذي يظهـر مما نقله ابـن عابدين عن الأشـباهِ وعن الذخيـرةِ البرهانية أن العـرفَ العام لا خلاف لأحدٍ في المذهب أنـه يُخَصُّ به العموم ويُترَك به القياس. أما العرف الخاص فإن المذهب على أنه لا يُخصِّص عامًّا ولا يُترَك به قياس.

لكن بعض مشـايخ بلـخ أجازوا تخصيـص العام بالعرف الخـاص، وقالوا أيضـا: إنـه يُترَك بـه القياس؛ فإنهـم أجازوا مـا تعارفه أهـل بلدهم من اسـتئجار صاحب الغزل حائكًا ينسـجه له ثيابًا بالثلثِ، قالوا: تعامل الناس هذا، وفي منعهم منه حرج، فلزم تخصيص العموم الثابت بدلالةِ النصِّ الوارد في قفيز الطحان، فإن مسألة الحائك في معناها[1].

وفي الحـقِّ أنـا لا نفهم معنًـى للتفرقةِ بين العـرف العام والعـرف الخاص؛ وشأنها في ذلك شأن التفرقةِ بين العرف القولي والعرف العملي عند الشافعية، فإنه

(١) مجموعة الرسائل ج٢ ص١١٦.

إذا جازَ تخصيص العام وترك القياس بالعرفِ العام للحرجِ والمشقةِ اللازمين للعمومِ والقياس، واللذَيْن دلَّ عليهما التعامل على خلافِ العمومِ ومقتضى القياس، فلماذا يمنع ذلك في العرف الخاص؟

مفهوم جدًّا أن يُمنعَ تخصيص العام ويُمنَع تركُ القياس بعرف خاص إذا أريد أن يكون الحكم المستفاد من هذا العرف حكمًا عامًّا يجري على أهلهِ وعلى غيرهم ممن لم يتعارفوا ذلك؛ فأما إذا كان الحكم خاصًّا بهم ومقصورًا عليهم فهذا هو الذي لا يظهر فيه وجه المنع.

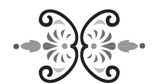
وهذا الذي نقرره يشهد له ما في البزازية، ونصه: «الحكمُ العام لا يثبت بالعُرفِ الخاص في المذهبِ، وقيل يثبت»[1]، فإنها تفيدُ أن اختلافَ الفقهاءِ إنما هو في إثبات حكم عام بعرف خاص، وأن جمهورَ علماء المذهب على منعه، وبعض العلماء على جوازه.

ويوضحه أيضًا ما جاء في الذخيرة -كما نقله ابن عابدين- من أن جمهور المشايخ لم يجوزوا تخصيص العام بالعرف الخاص؛ «لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة، وتعامل أهل بلدة واحدة لا يُخَصُّ به الأثر؛ لأن تعامل أهل بلدة واحدة إن اقتضى أن يجوزَ التخصيص، فترك التعامل من أهل بلدةٍ أخرى يمنع التخصيص، فلا يثبت التخصيص بالشك، بخلاف التعامل في الاستصناع، فإنه وجد في البلاد كلها»[2].

فإن هذا ظاهرٌ في تخصيصٍ يراد به إثبات حكم عام يجري على أهل التعامل وغيرهم. وهذا هو الذي يستقيم معه حديث ترك التعامل في بلدةٍ على وفق التعامل في بلدةٍ أخرى، وأنه لا يثبت التخصيص بالشك.

(١) ج٢ ص٣٨ من الفتاوى البزازية المطبوعة بهامش الجزء الخامس من الفتاوى الهندية.
(٢) مجموعة الرسائل ج٢ ص١١٦.

أمـا إذا كان الحكم الخـاص مقصـورًا على البلـدةِ التي تعامـل أهلها على خـلافِ العام بسـبب ما في العموم من حرجٍ ومشـقةٍ لم يكـن التخصيص ثابتًا مع الشـك، وإنما هو ثابتٌ مع اليقين. ولا مانعَ أن يكون العام مخصوصًا بالنظرِ إلى قوم، باقيًا على العموم بالنظرِ إلى آخرين، تبعًا لتحقق الحرج وعدمه.



الباب الثالث:
في الاستحسان

وفيه فصلان

الفصل الأول:
في معناه وبيان أنواعه

كلمة إجمالية عن مبلغ اختلاف العلماء في الاستحسان - تعريفات مختلفة للاستحسان - نقد الغزالي بعضها والجواب عنه - تحرير ما قاله الإسنوي والعضد وابن السبكي وابن الحاجب في ذلك - تعريف الكرخي وهو المعتمد -الاستحسان والمصلحة المرسلة - معنى القياس في مقابلة الاستحسان - أنواع الاستحسان: (١) الاستحسان بالنص. (٢) الاستحسان بالإجماع - الفرق بين السَّلَم والاستصناع - تحقيق معنى الاستحسان بالإجماع. (٣) الاستحسان بالقياس الخفي - تحقيق القول في سبب رجحان القياس الخفي على الجلي - المسائل التي يترجح فيها القياس على الاستحسان - التقرير المشهور للمسألة الأولى - تحقيق القول في ذلك وهو رأي صاحب التلويح والكمال ابن الهمام - قضاء علي بن أبي طالب في حادثة الزُّبْيَة - قصة الزبية كما رواها وكيع - رواية ابن كثير في البداية والنهاية - رواية أبي بكر بن العربي - تحقيق المسألة مع توجيه حكم علي فيها - قضاء علي في مسألة الجواري الثلاث. (٤) الاستحسان بمراعاة الضرورة وعموم البلوى. (٥) الاستحسان بمراعات العرف والعادة أو بمراعاة الحاجة - إشكال ورود القياس والاستحسان على حكم واحد - الجواب عن الإشكال

لم يختلف الفقهاءُ وأهل الأصولِ في شيء من القواعد التي خصصنا بالكلام عليها الكتاب الثاني من هذه الرسالة -بل ولا في غيرها من مواطن الخلاف فيما

نعلم- مثل ما اختلفوا في مسألة الاستحسان: اختلفوا في معناه، وفي حكمه، وتضاربت أقوالهم في ذلك تضاربًا يستبعد معه الناظر فيها أنهم يصوبون بها إلى غرض واحد، وأن نفي من ينفي منهم وإثبات من يثبت واردان على مورد واحد؛ وإلا فكيف تختلف الأنظار في المسألةِ الواحدةِ على ذلك الوجه الذي يُروى عن أولئك العلماء في مسألة الاستحسان؟ فقد عرفوه بتعريفاتٍ كثيرةٍ مختلفة المناحي، وكان منها المبهم، ومنها القاصر، ومنها الشامل، ومنها ذلك التعريف الغريب الذي يقول: إن الاستحسانَ دليلٌ ينقدحُ في نفسِ المجتهدِ يعسر عليه التعبير عنه؛ هو تعريفٌ غَريبٌ حقًّا في باب التعريفات؛ وقد دفعت غرابته بعض العلماء أن يصفه بأنه تخيل وهوس.

أما في حكمه فليس غريبًا أن يختلف في حجيةِ الاستحسان، وهل هو مما يُعتدُّ به وتُستخرج الأحكام من طَريقهِ، أو أنه ليس ذلك لكن الغريب العجيب أن يقول فيه فريق منهم: إنه تعسفٌ وتلذذٌ وميلٌ مع الهوى وحكم بالتشهي، على حين يقول فريق آخر: إنه عمادُ العلمِ، بل تسعة أعشاره، وإنه أغلب في الفقه من القياس.

هذا التباعد الهائل بين الرأيين هو الذي يحملنا على القولِ بأنه بعيد أن تكون مقالة أحد الفريقين في الاستحسانِ منصبة على موردِ كلام الفريق الآخر، فإن أمرين قد وقع عليهما إجماع الفقهاء:

الأول: أنه لا يجوز لأحد أن يقول في الدين وأحكام الشريعة بمحض الرأي والهوى من غير استنادٍ إلى دليل من أدلة الشريعة التفصيلية، ولا بناء على أصلٍ من أصولها العامة[1].

---

(١) قال الغزالي في كتاب «المنخول» ورقة ٨٣ من نُسخةٍ خَطيةٍ في مَكتبةِ الأزهرِ ما نصه: «وقد قال قائلون من أصحاب أبي حنيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: الاستحسان مذهب لا دليل عليه.
ثم عقَّب على ذلك بأنه كفر ممن قاله وممن يجوز التمسك به»، ونقول: إن صحَّ هذا القول عن أحد من الناس وكان على ظاهره من نفي الدليل بإطلاقٍ فهو شيء لا يعتد به ولا أثر له على الإجماع.

الثاني: أن واجبًا على المجتهد أن يعملَ بحسب ظنه الذي يتحصل له من الاجتهاد والنظر، ومع هذين الأمرينِ لا يستقيم أن يكونَ في الاستحسانِ خلاف على النحو الذي أشرنا إليه كما سنبينه.

هذه كلمة إجمالية في مَسألةِ الاستحسان نتبعها بشيءٍ من التَّفصيل، نعرض به أشهر الأقوال في النقطتين: نقطة التعريف به وتحديد معناه، ونقطة حجيته والاعتداد به في استخراجِ الأحكامِ، ثم ننظر مدى ما تعطيه هذه الأقوال من النتائج.

أما عن النقطة الأولى فقد عرفه بعض الحنفية بما أشرنا إليه أول الكلام؛ وهو أنه دليلٌ ينقدحُ في نفسِ المجتهد يعسر عليه التعبير عنه.

وقد حمل عليه الغزالي حملة شديدة، وعده من الهوس؛ وقال في المنخول: «إن معاني الشرعِ إذا لاحت في العقولِ انطلقت الألسن بالتعبير عنها، فما لا عبارة عنه لا يعقل»[1].

وقال في المستصفى: إن «هذا هوس؛ لأن ما لا يُقدر عن التعبير عنه لا يُدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليُعتبر بأدلةِ الشريعة؛ لتصححه الأدلة أو تزيفه، أما الحكم بما لا يُدرى ما هو فمن أين يُعلم جوازه؟ أبضرورة العقل أو نظره، أو بسمعٍ متواتر أو آحاد؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك»[2].

ومثله في المنهاجِ للبيضاوي حيث قال: «إنه لا بد من ظهور ذلك الدليل ليتميز صحيحه من فاسده»[3].

هذا وما قرره الغزالي في المنخول حق؛ وهو تقريرٌ له روعة وبلاغة؛ ولكن من الحق أيضًا أن المعاني التي إذا لاحت في العقلِ انطلقت بالتعبيرِ عنها الألسنة هي المعاني الواضحة المتعينة تعينًا تامًّا، بحيثُ لا يتجاذب أطرافها اختلاف

(١) ورقة ٨٣ من المنخولِ مخطوط بمكتبةِ الأزهرِ تحت رقم ١٤٦٢ أصول. وفيها يُنسبُ إلى الشافعي أنه قال: «من استحسن فقد شرَّع»، ومن يتصفح «الرسالة» وكتاب «الأم» للشافعي لا يجد هذه المقالة، وإن كان الشافعيُّ قد أنكرَ على القولِ بالاستحسان بما هو في هذا المعنى.

(٢) ج١ ص٢٨١.

(٣) ج٣ ص١٤١.

وجهات النظر، ولا تتعارض فيها الأدلة الظَّنية التفصيلية مع العموماتِ القطعية، كعمومات رفع الحرج، ودفع الضرر والأخذ بما هو أعدل وأصلح وأنفع؛ فأما إذا كان المعنى من ذلك النوع الذي تختلف فيه الأنظار، ويقع فيه مثل ذلك التعارض، كما هو حال جميع المَواطن التي يعمل فيها الاستحسان، فإنه لا يصل في الوضوح وكمال التعين إلى الحدِّ الذي تنطلق فيه الألسنة بالتعبير عنه على وجه ينهض في المناظرةِ والمدافعةِ؛ لكن ذلك ليس بلازمٍ في صحةِ اجتهادِ المجتهد الذي ينظر في الأدلةِ المختلفة، ليستنبط ما يرى أنه أشبه بحكم الله ورسوله، وأحق بالاتباع؛ فإنه واجبٌ عليه أن يأخذ بما يؤدي إليه ظنه، فأما نهوض ذلك في المخاصمةِ والمناظرةِ فهو بابٌ آخر غير بابِ الاجتهاد والاستنباطِ وتعرف الأحكام من مصادرها، بقدر ما يصل إليه الجهد ويحصل به الاقتناع؛ وكثيرًا ما يقرر العلماء في مثل هذا المَوطن أن فرقًا بين موقفِ النظرِ وموقف المناظرة، وأن ما لا ينهض في الحالةِ الثانيةِ لا يلزم أن يكون مردودًا في الحالة الأولى.

وفي هذا يقول الإسنوي -معقبًا على قول البيضاوي: إنه لا بد من ظهورِ ذلك ليتبين صحيحه من فاسده-: «لقائل أن يقول: إن أريد بوجوب إظهار ذلك الدليل الذي سمي استحسانا أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح، لكنه ليس محل الخلاف، وإن أريد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع، اللهم إلا أن يشك المجتهدُ في كونهِ دليلا، فإنه لا يجوز العمل به»[1].

ويقول القاضي العضد[2]: إن كان المراد بانقداحِ الدليل في نفسِ المجتهد أنه متحقق الثبوت عنده، فإنه يكون واجبًا عليه أن يعمل به اتفاقًا، ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه؛ فإنه يختلف بالنسبةِ إلى الغيرِ؛ وأما بالنسبةِ إليه فلا؛ وإن كان معنى ذلك أنه شاك فيه فهو مردود اتفاقًا؛ إذ لا تثبت الأحكام بمجردِ الاحتمال والشك.

(١) شرح المنهاج ج٣ ص١٤٣ و١٤٤ بتصرف قليل.
(٢) في شرحه لمختصر ابن الحاجب ج٢ ص٢٨٨.

وقد عرض ابن السبكي أيضًا في جمعِ الجوامعِ لهذا التعريف ونقده، وهذه عبارته مع الشرح، قال: «وفُسِّر بدليل ينقدح في نفسِ المجتهدِ تقصر عنه عبارته؛ ورُدَّ بأنه -أي الدليل- إن تحقق عند المجتهد فمُعتبَر، ولا يضر قصور عبارته عنه قطعًا، وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعا»[1].

فهذا كله غاية الإنصاف في الحكم، وهو في الحقيقةِ ليس ردًّا للتعريف؛ وإنما هو نظر فيه نظر تمحيص وتحليل؛ لتمييز المردود الباطل من الاستحسان من المعتبر المقبول؛ ثم هو في النهاية تَأييدٌ لذلك التعريفِ؛ فإن مما لا يقبل -في حق مجتهد عدل أمين يقتنع بوجه الحكم في مسألة - أن يكون اقتناعه غير مستند إلى دليلٍ معتبر متعين عنده، أو أن يحصلَ له هذا الاقتناع مع الشك في تحقق ذلك الدليل.

ولعل ابن السبكي قد تساهل في التَّعبيرِ عن ذلك النظر بالرد؛ وقد يكون متأثرا في هذا التعبير بما قرره ابن الحاجب في موضوعِ الاستحسان، فإن ابن الحاجب يرى أنه لا يتحقق للاستحسانِ ماهية يصح أن تكونَ محلا للخلافِ بين الفقهاء، فإنه إن لم يكن مستندًا إلى دليل شرعي معتبر -بل كان مجرد رأي وميل مع هوى النفس- فهو باطلٌ ومردودٌ بالإجماعِ وإن كان مستندا إلى دليل معتبر من نص أو إجماع أو ما إليهما فهو مقبولٌ عند جميع الفقهاء؛ لكنه ليس شيئا له حقيقة وماهية مستقلة غير تلك الأدلة نفسها حتى يستقل باسم الاستحسان.

وعلى هذا الأساس عرض ابن الحاجب لجملةٍ من التعريفات؛ بعضها مقبول في ذاته، لكنه لا يفيد أن هناك حقيقة وراء الأدلةِ المعتبرة، يصح أن تسمى بالاستحسان، بل الأمر فيها جميعها مرجعه إلى تلك الأدلة؛ وبعضها متردد بين القبولِ والرفضِ لما فيه من الاحتمال؛ فإن قدر فيه الاستناد إلى دليلٍ شرعيٍّ كان مقبولا؛ ولا يفيد شيئا زائدًا على ذلك الدليل كما قلنا. وإن قدرٌ فيه عدم

(١) ج٢ ص٣٦٠.

الاستناد إلى الدليل كان مردودًا؛ فابن الحاجب لم يَرُدَّ تلك التعريفات لفسادٍ فيها ذاتها، بل لأنها لا تدل على ثبوتِ حقيقة لما يسمَّى الاستحسان وراء تلك الأدلة الشرعية المعروفة.

فهذا في رأينا هو الذي دعا ابن السبكي أن يعبرَ عن النظر في ذلك التعريف بالرد. ولعل العبارةَ التي مال بها على الاختصار قد قصرت عن الدلالةِ على أنه يريد ما أراده ابن الحاجب في الكلامِ على الاستحسان.

هذا ولعل السرَّ في عدمِ سهولةِ التَّعبيرِ عن ماهية الاستحسانِ وحقيقته، والاكتفاء بأنه دليل ينقدحُ في نفسِ المجتهدِ، هو تشعب مناحيه واختلاف أنواعه، بحيث يكون من الصعبِ تحديد معناه تحديدًا بلمِّ أطراف تلك الأنواع وبجمع شتاتها. ولهذا كان أغلب ما يورد من تعريفاته -سواء ما ينسب منها إلى الحنفية وما يعزى إلى المالكية- لا يخلو عن قصورٍ وإبهامٍ.

ومن تعريفاتِ الاستحسانِ أنه العدول عن موجب قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منه[1].

ويقرب من ذلك قول بعض الحنفية: إنه قياس خفي لا يتبادر إلى الأفهامِ وجهه في مقابلة قياس جلي[2].

وعرفه بعض المالكية: بأنه العمل بأقوى الدليلين[3].

وبعضهم قال: هو العمل بالمصلحةِ الجزئية في مقابلة القياس[4].

وقيل: إنه هو العدول عن مقتضى الدليل إلى العادة للمصلحة؛ كما في مسألة دخول الحمام، والشرب من السقاءِ، من غير تعيين مدة المكث في الحمام، ولا قَدْر ما يُستهلك من الماء[5].

---

(١) [الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٥٧. تحقيق].
(٢) [تشنيف المسامع ٣/ ٥٧. تحقيق].
(٣) [الذخيرة للقرافي ١/ ١٥٥. تحقيق].
(٤) [إرشاد الفحول ٢/ ١٨٣، والفروق ٤/ ١٤٦. تحقيق].
(٥) [تشنيف المسامع ٣/ ٤٣٩. تحقيق].

وهـي تعريفـاتٌ قاصرةٌ لا تشـمل جميع أنواع الاستحسـان الـذي يقول به الحنفية أو المالكية كما هو ظاهر.

وهناك تعريفات كثيرة، بعضها فيه قصور، وبعضها فيه إبهام؛ ونرى أن نقتصرَ على تعريفٍ لأبي الحسـن الكرخي، جمع كل أنواع الاستحسـان كما هو واضح مما يلي:

قال: «هو العدول في مَسألةٍ عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خَلافهِ، لوجه هو أقوى»[1].

هذا التعريف يصور أصدق تصوير معنى الاستحسـان، ويرشـد إلى الفارق بينه وبين المصلحةِ المرسلةِ، فإنه نبه إلى أن الاستحسان في جميع أنواعهِ يقتضي أن يكـون للمسـألةِ التي يحكم به فيها نظائر محكوم فيهـا على خلاف ذلك، وأن قطع هذه المسألة عن نظائرها واختصاصها بحكمها إنما هو لمعنى يوجب ذلك، غير متحقق في تلك النظائر.

أمـا المصلحـةُ المرسـلةُ فليس لمحلهـا نظائر محكوم فيها علـى خلافِ ما تقتضيـه المصلحة في ذلـك المحل؛ فليس في مراعاة المصلحة اسـتثناء من حكم قاعدة عامة، ولا عدول بمحلها عما يقتضيه قياس.

وقبل أن نتكلم على أنواعِ الاستحسانِ نشير إلى شيءٍ ينبغي التنبيه إليه، وهو أنه يرد دائما في كُتبِ الحنفية مقَابلة الاستحسـان بالقياس، فيقولون: إن حكم كذا ثبت استحسـانًا على خلاف القياس؛ ثم لا يقررون في المسـألة قياسًـا يعينون فيه الأصل المقيس عليه على الوجه المعروف في القياس المصطلح عليه.

مـن أجل هذا نقول: إن هذا شـيءٌ يختلف باختـلاف المواطن؛ ففي بعضها يصـح أن يكون المـراد بالقياسِ ذلك القيـاس الاصطلاحي نفسـه؛ وعدم تعيين

(١) كشف الأسرار على البزدوي ج٤ ص٣، والإحكام للآمدي ج٤ ص٢١٢، وحاشية الأزميري على المرآة ج٢ ص٣٣٥.

الأصل المقيس عليه إنما هو للاكتفاءِ بظهور العلة، وكثرة المَحالِّ المحكوم فيها على وفق ما يقتضيه القياس في محل الاستحسان، وفي بعضٍ آخر يمكن أن يكونَ المراد بالقياس الحكم الكلي الذي عُلم ثبوته في المَحالِّ المختلفةِ؛ كالحكم بأن بيع المعدوم لا يصح، وبيع الغَررِ لا يجوز.

فإذا تحقق أحد هذين المعنيين في جزئية عارضة، صح أن يقال فيها: إن القياسَ عدم جوازها؛ أي أن المعقول المعهود عن الشارعِ من تتبع أحكامه في الجزئيات الكثيرة، يقتضي عدم الجواز في تلك الجزئية العارِضة.

«أنواع الاستحسان»:

يتنوع الاستحسان إلى الأنواع الآتية:

الأول: الاستحسان بالنص: وذلك بأن يقتضي القياسُ أو القاعدة العامة حكمًا في مسألة، فَيردُ النص فيها على خلافه، كما في السَّلم، فإن مقتضى القواعد والقياس فيه أنه لا يجوز، لكون المبيع فيه معدومًا وقت العقد؛ لكن ورد النص بجوازهِ على خلاف ذلك؛ فإن قول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**من أسلم فليسلم في كيل معلوم بثمن معلوم إلى أجل معلوم**»[1]، يدل من غير شك على جواز السَّلَم.

الثاني: الاستحسان بالإجماع: ويمثل الفقهاء له بالاستصناع؛ فإن الأصل فيه عدم الجواز، للمعنى الذي قلناه في السَّلَم؛ لكنه قد جرى التعامل به في كل زمان، من غير أن ينكره أحدٌ من أهلِ العلم، بل أغلب الظن أنه قد تعامل به أهل العلم أيضًا. وهو إجماعٌ مبنيٌّ على مُراعاةِ الحاجة، ودفع الضرر اللازم على منعه.

وقد جاء في «البدائع» ما خلاصته: إن الاستصناع جائزٌ على خلافِ القياس، فإنه بيع ما ليس عند الإنسان لا على وجه السَّلَم، وقد نهى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السَّلَمِ؛ أي فجواز الاستصناع ليس ثابتًا

(١) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٣٨٣ رقم ٢٢٨١، وأحمد ٣/ ٤٢٥ رقم ٣٣٧١، وابن حبان ١١/ ٢٩٤ رقم ٤٩٢٥، والدارقطني ٣/ ٣٨٠ رقم ٢٧٩٨. تحقيق].

بالدليل الذي أجاز السَّلَم؛ إذ حقيقة السَّلَم مغايرة لحقيقة الاستصناع[1]، وإنما ثبوته بالإجماع بناءً على رعاية المصلحة، ودفع الضرر والحرج، فإن الحاجة تدعو إليه؛ لأن الإنسان قد يحتاج إلى خُفٍّ أو نعلٍ من جنسٍ مخصوص على صفة مخصوصة، وقلما يتفق وجود ذلك مصنوعًا، فيحتاج إلى أن يستصنع، فلو لم يجز لوقع الناس في الحرج.

وقال الكاساني أيضا: «إن القياس يقتضي عدم جواز الاستصناع للمعنى الذي قدمناه، وإنما عرفنا جوازه لتعامل الناس»[2].

ومن هذا يتبينُ أن جوازَ الاستصناع لم يكن إلا من طريقِ الاستحسان، وأن اقتناع المجتهد بجوازِهِ مرجعه النظر إلى حاجةِ الناسِ، وأنها تتطلب هذا النوع من البيوع، لما يحصل من المصلحةِ أو يدفعُ من الضررِ، وأن جريان التعامل به بين الناس شاهدٌ قوي بهذه الحاجة، وأن إجماع المجتهدين عليه وتقريرهم إياه إنما كان بناءً على هذا المعنى، فهو جائز؛ لأن الناس تعارفوه، والحاجة ماسة إليه، مع عدم مصادمته أصلا من الأصولِ العامة في الشريعة؛ بل هو محقق لهذه الأصول، فإن المقصود منها هو تحصيل المصالح، ودفع المضار والمفاسد.

وإذا كان المسلمون -فيما بعد العصر الذي استقرَّ فيه هذا الإجماع- يكتفون به في الاستدلال على جوازِ الاستصناعِ، فذلك لا يمنع أن نقولَ إن الإجماع سبيله الاستحسان، وقائمٌ على مراعاة المجتهدين حاجة الناس ورفع الحرج عنهم.

الثالث: الاستحسان الذي يتمثل في قياسٍ خَفِيت علته، في مقابلة قياس ظاهر العلة. وهذا القياس الخفي يترجح على القياسِ الظاهرِ الجلي، إذا كان أقوى منه

---

(١) يفرق الفقهاء بين السَّلَم والاستصناع بأن الأول لا بد فيه من ذكر الأجل، وتعجيل الثمن؛ بخلاف الاستصناع؛ وأيضًا أن الاستصناع عقدٌ على مبيعٍ في الذمة يكون من صنع الصانع بناءً على هذا العقد؛ حتى لو أحضر الصانع شيئًا ليس من صُنعِهِ، أو كان مما صنعه قبل العقد، ورضي به المستصنع لم يكن ذلك استصناعًا، بل ينقلب بيعًا حاضرًا بالتعاطي؛ فأما السَّلَم فيما يصنع فلا يلزم فيه أن يكونَ المبيع من صنعة البائع. «البدائع أول الجزء الخامس».

(٢) كتاب البدائع ج٥ ص٢، ٣.

أثـرًا وأصـح باطنًا، وذلك كما في سـؤر سـباع الطير؛ فإن القيـاسَ الظاهرَ يقتضي نجاسته؛ إلحاقًا له بسؤر سباع البهائمِ، بجامعِ أن كلا من سِبَاعِ الطيرِ وسباع البهائم نجـس اللحم، والسـؤر معتبر باللحمِ الذي يتولد منه اللعـابُ؛ فكل ما كان لحمه نجسًـا كان سؤره كذلك؛ قالوا: والدليل على نَجاسةِ لحم هذه السباع جميعها أنه محـرم أكلـه، وتحريم ما هو صالح في ذاته للغذاءِ إذا لـم يكن لمعنى التكريم كما في الإنسـان، ولا بسـببِ خبثهِ طبعًا كما في السـلحفاة، فإنه يكون بسبب النجاسة؛ وحاصل هذا القياس الظاهر أن سـؤر سـباع الطير نجس؛ لنجاسـة لحمه كسـباع البهائم، لكن الاستحسـان -وهو القياس الخفي- يقتضي طهارته، بالحملِ على سـؤرِ الإنسان، بجامعِ أن كلا من سـباع الطير والإنسان لا يلعق بلسانه الماءَ، ولا يختلط لعابه به حالة الشرب؛ فإن الطيرَ يتناول الماء بمنقارهِ؛ وهو عَظمٌ طاهر غير مجاورٍ لنجاسـة، فلا ينجس الماء باتصالهِ به في الشـربِ؛ وإذا كان السـؤر معتبرًا باللحمِ طهارة ونجاسـة فنجاسةُ سـؤر سباع البهائم إنما هي بسبب لعابها ورطوبة أفواهها المتولدة من اللحم النجس، واتصال ذلك بالماء، فليست العلةُ في تحريمِ سـؤر سـباع البهائم هي مجرد أنهـا غير مأكولـةِ اللحمِ، بل هـي مخالطة الرطوبة واللعـاب النجس بالماء، فإنهـا تلعق الماء بألسـنتها؛ فالعلة الظاهـرة اللائحة في القيـاسِ الأولِ -وبها كان هذا القياس جليًّا- قد تبين بالتأملِ فسـادها أو قصورها في حكـمِ الأصـل، والعِلةُ الحقيقيـة في حكمه هي ما ذكرنا؛ وهـي غير متحققة في المقيسِ، فيكون الحكمُ بطهارةِ سـؤر سـباع الطير لعدمِ تحقق علة النجاسـة فيه؛ وليس من باب تخصيص علة القياس الذي اختلف فيه الفقهاء.

غير أنه قد يقال: إذا كان هذا القياس لا يقضي بنجاسةِ سؤر سباع الطير فهذا السـؤر نجسٌ من حيث إن هذه السباع تقع غالبًا على الجيف، وتأكل النجاسات؛ فتتنجس مناقيرها التي تتصل بالماء في الشرب.

ويجاب عن هذا بأن شأنَ الطيورِ أيضا أنها بعد الأكل تدلك مناقيرها بالأرضِ أو الشجر، فتطهر بذلك؛ لأنها عظم أملس لا تتخلله النجاسة.

ولاحتمال وجود أثر لما تأكل من النجاساتِ على مناقيرها، قيل بكراهة سؤرها؛ ولم يحكم بنجاسته؛ لعدم تحقق ذلك؛ كما قيل في الدجاجة المخلاة؛ حتى لو رؤي الطائر يقع على الماءِ من فور أكله النجاسةَ، فإنه يحكم بنجاسة سؤره من غير تردد.

هذا ويتبين مما قلنا هنا أن الاستحسانَ الذي يتمثل في قياسٍ خفيٍّ هو الراجح؛ وهو الذي يجب أن يُعملَ به، ويُترَك من أجلهِ القياس الجلي.

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن رجحانه ليس لخفاءِ علته وظهورها في القياس الجلي؛ وإنما ذلك لأنه أصح باطنًا، وأقوى أثرًا من ذلك القياس.

ولكن هل صحة الباطن وقوة الأثر ملازمان له فيكون أرجح دائمًا من القياس الجليِّ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف أخذ بعض أئمة الحنفية بالقياسِ الجلي ورجحوه على الاستحسان؟

هنا يقول بعض العلماء: إنه ليس حتما أن يكونَ القياسُ الخفي أقوى أثرًا وأرجح من القياسِ الجلي؛ وإنما ذلك شأنه والغالب فيه.

وقد يكون مرجوحًا بإزائه وأضعف أثرًا منه، وإذا كان القياس الخفي قد سمي استحسانًا؛ لأن الأخذ به مستحسن، فذلك لا يمنع إطلاق هذا الاسم عليه في الحالاتِ التي يكون فيها مرجوحًا لا يحسن الأخذ به فيها؛ نظرًا لتحقق المعنى -وهو خفاء العلة- وطردًا للتسميةِ بإعطاءِ الأفراد القليلة المرجوحة اسم الكثير الغالب الراجح.

وقال بعضهم: إن الاستحسانَ أرجح دائمًا من القياسِ الجلي، وأقوى أثرًا متى نظر إلى كلٍّ منهما وحده من غير ضميمة شيء آخر إليه.

ففي المسائل المعدودةِ التي ترجح فيها الأخذ بالقياسِ الظاهرِ قد روعيت فيه معان أخرى زائدة على أصله قد رجح بها على الاستحسان.

وقال صدر الإسلام: إن الاستحسانَ إذا كان أكثر تأثيرًا كان استحسانًا تسميةً ومعنى، وإن كان القياسُ أكثر تأثيرًا كان الاستحسانُ استحسانًا تسميةً لا معنى، والاستحسان معنى هو القياس[1].

ومعنى هذا أنه في المسائل التي يترجح فيها القياس الجلي بسبب ما يُضم إلى علته الأصلية من المعاني التي تُصيِّره أقوى من الاستحسانِ، ينقلب القياس استحسانًا، بسبب قوتهِ وخفاء علتهِ ودقتها العارضة لها بتلك الإضافة؛ ويصير الاستحسانُ هو القياس الجلي؛ فإنه صار أقلَّ خفاءً من الآخر وأضعف أثرًا؛ ويتلخص من هذه الأقوال أن الاستحسانَ على القولِ الأولِ هو قياس خفي العلةِ في مقابلة قياس ظاهر العلة، وعلى القولين الأخيرين هو قياس خفي العلة قوي الأثر، وفي مقابلة قياس ظاهر العلة ضعيف الأثر.

هذا والمسائل التي يترجح فيها الأخذ بالاستحسان كثيرة لا تقف عند حصر.

أما المسائلُ التي يترجح فيها القياس فهي قليلةٌ نادرةٌ، يقول البزدوي: إنها عزيزة الوجود، وهو لم يذكر منها إلا مسألة واحدة. وكذلك فعل ابن الهمام في كتاب التحرير، فلم يذكر إلا تلك المسألة مثالا لما يترجح فيه القياس على الاستحسانِ، ثم نقدها بما نقدها به التفتازاني في التلويحِ، نقدًا قويًّا، ورجع بها إلى الأصل، وهو رجحان الاستحسان على القياس[2].

أما صاحبُ كشفِ الأسرارِ على أصول البزدوي فقد قال: إنها تبلغ ست مسائل أو سبعًا؛ وقد أوردها في شرحه[3].

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ج٤ ص٣- ٤، والظاهر أن البخاريَّ صاحب الكشف يريد بصدرِ الإسلام الإمام الفقيه محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي؛ وهو أخو الإمام الأصولي فخر الإسلامَ علي بن محمد البزدوي صاحب كتاب الأصول المعروف.

(٢) التحرير مع شرح التقرير والتحبيرِ المطبوع مع الإسنوي ج٣ ص٢٢٤ و٢٢٥، ويراجع أيضا كلام التفتازاني في التلويح ج٢ ص٨١ طبعة الحلبي.

(٣) ج٤ ص١٠ و١١.

وقال اللكنوي في حاشيته على شرح المنار: إن التحقيقَ أن القياس الذي يترجح بقوة أثرِه على الاستحسان لا يوجد إلا في سبع مسائل[1]، غير أن الأزميري -في حاشيته على المرآة- أوردها اثنتي عشرة مسألة[2].

وأوردها الطهطاوي -في حَاشيتِهِ على مراقي الفلاح- عشر مسائل، بعضها يتحد مع ما أورده الأزميري، وبعضها يخالفه؛ ثم قال: وليس المقصودُ حصرها؛ فقد أنهيت إلى اثنتين وعشرين مسألة[3].

وإتمامًا للفائدةِ رأينا أن نوردَ هنا هذه المسائل تبعًا لما ذكره الطهطاويُّ والأزميريُّ مشيرين إلى ما انفردَ بإيراده كل منهما وما خالف في تقريره الآخر.

المسألة الأولى: سجدةُ التلاوةِ في الصلاة إذا أراد المصلي أداءها على فورِ تلاوة آياتها؛ قالوا: إن القياسَ الظاهرَ يقتضي جواز أدائها بركوع؛ سواء أكان ركوعًا خاصًّا بها، أم كان ركوع الصلاة، متى نوى أداءَ الواجبِ بالتلاوةِ؛ وفي الاستحسانِ لا يصح أداؤها بالركوعِ مطلقًا.

وجه الاستحسان أن الركوعَ حقيقة تغاير حقيقة السجود في لسان الشرع؛ فإذا كان السجود هو المأمورُ به فلا يتأدَّى بغيره، كما في سجودِ الصلاةِ؛ فإنه لا يتأدَّى بالركوع بالاتفاق.

ووجه القياسِ أن المقصودَ من سجودِ التلاوةِ هو تعظيم الله، والقيامُ بما يدل على الخضوعِ وعدمِ الاستكبار؛ وهذا المقصود يحصل بما يدل على التعظيم من ركوع وسجود؛ فيصح أن ينوبَ أحدهما عن الآخرِ في هذا الباب، ولذلك عبر في القرآن عن ذلك السجود بالركوع في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤].

(١) ج٢ ص١٦٥.
(٢) ج٤ ص٣٣٨ و٣٣٩.
(٣) ص٢٨٥ باب سجود التلاوة.

ثم لا يصح قياس سجود التلاوةِ على سجودِ الصلاةِ، فإن هذا مأمورٌ به ليُفعلَ على ذلك الوجه الخاص، فهو مطلوبٌ في الصلاةِ بخصوصهِ، كما أن الركوعَ مطلوب كذلك؛ كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧]، أما سجود التلاوة فإنه مأمورٌ به للمعنى العام الذي يتحقق به وبالركوع كما قلنا؛ فقياس هذا على ذاك قياس مع الفارق.

هذا كلام بعض العلماء من الحنفيةِ، وتقريرهم القياس والاستحسان في مسألة سجود التلاوة.

ولكن التحقيق ما قاله ابن الهمام تبعًا لصاحب التلويح أن الأمرَ على عكسِ ما قرره أولئك العلماء، فإن ما جعلوه استحسانًا أي قياسًا خفيًّا جدير به أن يكون هو القياس الجلي؛ وما جعلوه قياسًا هو في الحقيقة الاستحسان، «إذ لا شك أن منع تأدي المأمور شرعًا بغيره أقوى تبادرًا من جوازه، لمشاركته له في معنى، كالتعظيم، أو لإطلاق لفظه عليه؛ كقوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص: ٢٤]؛ أي ساجدًا، إذ لا يلزم من إطلاق لفظ على غير معناه الحقيقي جواز إيقاع مسماه مكان مسمَّى الآخر شرعًا، وإن كان المطلق الشارع... وحينئذٍ وجب كون الحكم الواقع من تأديها بالركوع حكم الاستحسان؛ لا كونه مما قُدِّم فيه القياس عليه»[1]، وعلى هذا تكون المسألة جارية على الأصلِ من ترجح الاستحسان على القياس.

المسألة الثانية: إذا اختلفَ المُسلِم والمسلَم إليه في ذرعان المُسلَم فيه، فقال الأول: أسلمت إليك في ثوبٍ هروي طوله ستة أذرع في ثلاثة، وقال الثاني: أسلمتَ إليَّ في ثوب طوله خمسة في ثلاثة؛ قال الفقهاء: إن القياس يقضي بأن يتحالفا؛ وهو الراجح المعمول به؛ أما في الاستحسان، فالقول قول المسلَم إليه.

وجهُ الاستحسانِ أن المسلَم فيه مبيعٌ؛ فالاختلافُ في ذرعانه كالاختلاف في ذرعان مبيع بعينه بيعًا حاضرًا؛ أي أنه اختلاف في صفةِ المبيع لا في أصله، وذلك لا يوجب التحالف.

(١) ابن الهمام في التحرير ج٣ ص٢٢٤ و٢٢٥.

ووجه القياسِ أن الاختلافَ في الذرعان في السلَم هو اختلاف في الصفة، ولكنه كالاختلاف في الأصل، من حيث إن بيان الصفة من مقومات عقد السلَم، فهو اختلافٌ في أصل المستحق بالعقد، ومثله يوجب التحالف، وليس الأمر كذلك في البيع الحاضر، فلا يصح قياس الأول عليه.

المسألة الثالثة: رجل تزوج من غير تسمية، وأعطى الزوجة رهنًا بمهر مثلها، ثم طلقها قبل الدخولِ، ووجبت لها المتعة، فهل يكون الرهن بمهر المثل رهنًا بالمتعة؟ قال محمد: إنه يكون رهنًا بها؛ وهو الاستحسان؛ فلو هلك الرهن عند المرأة هلك بالمتعةِ؛ ولا شيء بعده على المطلق؛ وأخذ أبو يوسف بالقياس، فقال: إنه لا يكون رهنا بالمتعة، فيهلك من غير شيء، وللمرأةِ مطالبة المطلق بالمتعة[1].

المسألة الرابعة: إذا شهد أربعة على رجل بالزنى، وشهد عليه رجلان بالإحصان، ووجب الرجم، ثم رجع شاهدا الإحصان عن الشَّهادةِ في أثناءِ الرَّجمِ، بعد ما أصيب المرجوم بجراحاتٍ، أو تبين أنهما عبدان، ففي الاستحسان يدرأ عنه الحد، ولا يجلد بعد ذلك.

وفي القِياسِ يقام عليه الحد مائة جلدة؛ وهو قول أبي يوسف ومحمد؛ لأن ما حصل من الرجم لم يكن على وجه الحكم فكان كالعدم.

المسألة الخامسة: إذا شَهِدَ أربَعَةٌ على رجلٍ بالزنى الموجب للجَلدِ، وفي أثناءِ الجَلد شهد عليه اثنان بالإحصان، ففي الاستحسان لا يرجم؛ وهو الراجح في المذهب. وهو قول أبي يوسف ومحمد.

المسألة السادسة: رجل وقع في بئر حفرت في طريقٍ، فتعلق بآخر، وتعلق الآخر بآخر، ووقعوا جميعا فماتوا، فوجد في البئر بعضهم على بعض، فإن الحافرَ يضمن دية الأول، ويضمن الأول دية الثاني، والثاني دية الثالث، ويكون ذلك على عواقلهم؛ وهو القياس وبه نأخذ.

---

(١) [بدائع الصنائع ١/ ١٨٣. تحقيق].

وفيها قول آخر وهو الاستحسان: أن ديةَ الأول تجعل أثلاثا: على الحافر الثلث. وعلى الوسط الثلث؛ لأنه جرَّ الثالث عليه. وثلث الدية هدر؛ لأن الأول هو الذي جرَّ الثاني عليه.

وأما دية الثاني فنصفان: نصفها هدر، ونصفها على الأول.

وأما دية الثالث فكلها على الثاني؛ وإذا لم يُعرف من أي ذلك ماتوا، بطل نصف ذلك كله، وأخذ بالنصف[1].

ومن هذا القبيل ما كان من قضاءِ علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في واقعة الزبية[2]، فقد روى وكيع في كتابه «أخبار القضاة» عن علي، وأخرج نحوه الإمام أحمد عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «بعثني النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى اليمن. فأزبى قبائل الناس زبية الأسد، فأصبحوا ينظرون إليه وقد وقع فيها، فتدافعوا حول الزبية، فخرَّ فيها رجل، فتعلق بالذي يليه، وتعلق آخر بآخر؛ حتى خر فيها أربعة، فجرحهم الأسد، فتناوله رجلٌ برمح فطعنه، وأخرج القوم منها؛ فمنهم من مات فيها، ومنهم من خرج وهو حي؛ فماتوا كلهم، فقالت قبائل الثلاثة لقبيلة الأول: هاتوا دية الثلاثة، فإنه لولا صاحبكم لم يسقطوا في البئر، فقالوا: إنما تعلق صاحبنا بواحدٍ، فنحن نؤدي دية واحد، فاختلفوا حتى أرادوا القتال بينهم، فسرح رجل منهم إليَّ وهم غير بعيد مني، فأتيتهم فقلت: تريدون أن تقتلوا أنفسكم ورسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حي، وأنا إلى جنبكم! إني قاضٍ بينكم بقضاء، فإن رضيتموه فهو نافذ بينكم، وإن لم ترضوه فهو حاجزٌ بينكم، فمن جاوزه فلا حق له، حتى نأتي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهو أعلم بالقضاءِ مني، فرضوا بذلك، فأمرتهم أن يجمعوا دية تامة

---

(١) اتفق تقرير الطهطاوي والأزميري للمسائل السابقةِ؛ واتفق تقريرهما أيضا لهذه المسألة غير أن الطهطاوي لم يذكر تفصيل الحكم على وجهِ الاستحسانِ.

(٢) الزبية: حفرة تحفر ليُصطاد فيها الأسد؛ وتكون عادةً في مكانٍ مرتفع؛ فإن الزبية في الأصل هي الربوة. [لسان العرب ١٤/ ٣٥٣. تحقيق].

من الذين شهدوا البئر[1] ونصف دية، وثلث دية، وربع دية، فقضيت أن يعطى للأسفلِ ربع الدية، من أجل أنه هلك فوقه ثلاثة[2].

ويعطى الذي يليه الثلث، من أجل أنه هلك فوقه اثنان. ويعطى الذي يليه النصف، من أجل أنه هلك فوقه واحد؛ ويعطى الأعلى الذي لم يهلك فوقه أحدٌ الدية، فمنهم من رضي، ومنهم من كره فقلت: تمسكوا بقضائي حتى تأتوا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيقضي بينكم، فوافوا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالموسم؛ فلما قضى الصلاة جلس عند مقام إبراهيم، فساروا إليه فحدثوه بحديثهم، فاحتبى ببردٍ عليه وقال: ((**إني أقضي بينكم إن شاء الله**))، فقال رجل من القوم: إن عليًّا بن أبي طالب قد قضى بيننا بقضاءٍ باليمن، فقال: وما هو؟ فقصوا عليه القصة، فأجاز رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القضاء كما قضيت بينهم». اهـ.

وقال ابن القيم في «زاد المعاد» إن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أقرَّ قضاء علي، وفرض هذه الديات على قبائل الذين ازدحموا على الزبية[3].

هذه القصة أوردها «ابن كثير» في «البداية والنهاية»[4]؛ ولم يثبت فيها توجيهًا للحكم بتلك المقادير المختلفة؛ غير أنه قال في جانب الأول: إن له ربع الدية؛

(١) هكذا في رواية وكيع بلفظ «شهدوا البئر»، وفي رواية لأحمد: «من الذين ازدحموا»، وكلتا الروايتين تنفي احتمال أن عليًّا حكم بالديات على من حفر الزبية، كما ذهب إليه بعض الكاتبين ولعل هذا الاحتمال قد نشأ عندهم من أن رواية ثالثة تقول: «من الذين حضروا الزبية» فانحرفت الضاد عندهم إلى فاء؛ هذا وهل كان حكم علي بالديات على من شهدوا الزبية أنفسهم أو على عواقلهم؟ مهما يكن الأمر فالذي حكم به رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الحادثة، هو ((**أنها على عواقلهم**))، كما نقله ابن القيم في «زاد المعاد» ج٦ ص٢٨١.

(٢) هكذا في النسخة الخطية التي أمامنا ومثله في «منتقى الأخبار» لابن تيمية الكبير. وكذلك في «أحكام القرآن» لابن العربي كما سنبينه. «ولعل الصواب» من أجل أنه سقط فوق ثلاثة»، وكذلك يقال فيما بعده: «سقط فوقه اثنان»، «سقط فوقه واحد»، «ولم يسقط فوقه أحد»؛ وذلك أن هلاك الأعلى لا تأثير له في نقصِ ديةِ الأسفل؛ فإن هذه الدية تنقص حتى على فرض أن الأعلى لم يهلك؛ وسبب نقصها هو احتمال أن موتَ الأسفل كان بسقوط غيره عليه، وقد كان ذلك من فعله وجذبه إياه.

(٣) [٥/ ١٢، ١٣. تحقيق].

(٤) [البداية والنهاية ٥/ ١٠٨. تحقيق].

لأنه هلك، وهو تعليلٌ ناقصٌ، ولا يفيد شيئًا، والظاهر أن العبارة غير محررة، وفيها سقط.

وأوردها أيضا القاضي أبو بكر بن العربي في «أحكام القرآن» عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، ثم عرض لتوجيهِ الحكمِ على الصورة الآتية:

وعبارته: «أن هؤلاء الأربعة مقتولون خطأ بالتدافع على الحفرةِ من الحاضرين عليها؛ فلهم الديات على من حفر[1] على وجه الخطأ، بيد أن الأول مقتول بالمدافعة، قَاتلٌ ثلاثة بالمجاذبة، فله الدية بما قُتِل، وعليه ثلاثة أرباع الدية للثلاثةِ الذين قتلهم.

وأما الثاني: فله ثلث الدية؛ وعليه الثلثان للاثنين اللذين قتلهما بالمجاذبة.

وأما الثالث: فله نصف الدية، وعليه النصف؛ لأنه قتل واحدًا بالمجاذبة، فوقعت المحاصة، وغرمت العواقل هذا التقدير بعد القصاص الجاري فيه»[2]. اهـ.

وتعليل الحكم على هذا الوجه فيه غموضٌ وإبهام، ولا يخلو من قصورٍ وتعقيدٍ؛ ولا يستقيم به الحكم الذي حكم به عليٌّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

والتوجيه الصحيح الذي يستقيم إليه النظر وحسن التأمل -وهو ما نبه إليه الشوكاني في نيل الأوطار-[3] أن الأسبابَ المباشرةَ التي يصح أن يضاف إليها الهلاك في مسألة الزبية ثلاثة:

(الأول): الانزلاق والتردي في الحفرة.

(الثاني): وقوع المتردين بعضهم فوق بعض.

(١) لعل الصواب «حضر» بالضاد كما سبقت الإشارة إليه.

(٢) [أحكام القرآن ٤/ ٤٤. تحقيق].

(٣) ج٧ ص٢٣٥ المطبعة المنيرية، ولعله أخذه من ابن القيم في «إعلام الموقعين» كما سنشير إلى ذلك.

(الثالث): فعل الأسد.

وهناك سبب أصلي هو الذي أدَّى إلى الثلاثةِ جميعًا، وهو تدافع الناسِ، وتزاحمهم على الحفرةِ.

ومن أجل هذا الأخير كان ما يحكم به من دياتِ المقتولين واجبًا على من حضروا، وإن شئت قلت: إنه على عواقلهم جميعًا، من حيث إن القتلَ من نوعِ الخطأ.

فإذا تحقق أن الأسبابَ المباشرةَ ثلاثةٌ وجب حصر النظر فيها؛ وعلى أساس هذا النظر يكون اختلاف حكم الدية؛ غير أنه تجب مراعاة أن السبب الثالث -وهو فعل الأسد- لا أثر له في الحكم؛ وهو هدر؛ فإن فيما صح من الحديث أن ((**العجماء جُبار**))[1] وإذًا يكون الاعتبار للسببين الآخرين: «التردي وتراكم الساقطين في الحفرة»، ولا شك أنه يصح أن يكونَ الموت بالتردي وحده، ويصح أن يكون بسقوطِ واحد على عنقِ الآخر، وأن يكون بسقوط اثنين أو ثلاثة. وإذا كانت هذه الاحتمالات سائغة كلها، ولا مرجح لواحدٍ منها يحتم إضافة الهلاك إليه وحده، وجبَ أن يضاف إلى جميع ما تحقق منها، وجرح الأسد إياهم جميعا لا يمنع من تأثير الأسباب الأخرى في الهلاك؛ وإخراجُ بعضهم من الحفرةِ وفيه رمق لم يلبث به طويلا لا يمنع إضافة هلاكه إلى تلك الأسباب.

وإذا كان الأمر كذلك فالشخص الذي سقط أولا، يضاف هلاكه إلى التردِّي وإلى سقوطِ ثلاثةِ أشخاص فوقه؛ لأن كل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة يمكن أن يكون الهلاك بسببه، فيكون هلاك الأول مضافًا في الحقيقةِ إلى أربعةِ أسبابٍ، تقسم بحسبها ديته أرباعًا؛ غير أن ثلاثة منها هي من فعله وصنعه، فإن وقوعَ الثلاثة فوقه إنما كان بجذبه إياهم بالمباشرة وبالوساطة، فلا يجب له بهذه الثلاثة شيءٌ على أحدٍ.

---

(١) [أخرجه البخاري ٢/ ١٣٠ رقم ١٤٩٩. تحقيق].

أما السبب (الرابع): -وهو التردي- فهو من التزاحم؛ فيجب له به ربع الدية على عاقلة المتزاحمين.

ويجب للذي وقع ثانيًا ثلث الدية، ويسقط الثلثان؛ فإن هلاكَه مضاف إلى ثلاثة أسباب: اثنان من صنعه، وهما وقوع الثالث والرابع فوقه على ما بينا، فلا يجب له بهما شيء؛ وواحدٌ ليس من صنعهِ، وهو التزاحم الذي أدَّى إلى سقوط الأول وجذبه إياه، فيجب له به ثلث الدية.

والذي وقع ثالثًا يجب له نصفُ الديةِ، ويسقط النصف الآخر؛ من حيث إن هلاكه كان بأمرين؛ أحدهما من فعلهِ وصنعهِ، وهو سقوط الرابع عليه، فيسقط ما وجب به؛ والآخر ليس من فعلهِ، وهو ترديه بسبب جذب الثاني إياه؛ فالواجب له نصف الدية.

أما الرابع: فإن هلاكه مضاف إلى التردي وحده، وهو من فعل غيره، فتجب له به الدية كاملة.

فمجموع ما يجب بذلك ديتان وجزء من اثني عشر جزءا من دية؛ يفرض كله على عواقل من شهدوا البئر.

هذا هو التخريجُ المعقولُ الذي يستقيم به حكم علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في تلك القضية، وقد تأيد هذا الحكم بإقرار النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إياه، ولذلك جعله «ابن القيم» في «زاد المعاد» من هدي الرسول عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ.

ومن هذا التحليل يتبين وجه ما أشرنا إليه في روايةِ وكيع -عند قول علي: فقضيت أن يعطى للأسفل ربع الدية من أجل أنه هلك فوقه ثلاثة... إلخ- من أن الصواب «سقط» بدل هلك؛ فإن المراد أن هلاكَ الأسفل كان بسببِ سقوط الآخرين عليه؛ فالحديث إنما هو عن هلاكِ الأسفلِ، أما هلاك المتردين فوقه فلا دخل له فيما يجب بهلاكهِ؛ فإنه لو فُرِضَ أنهم خرجوا أحياء ما كان يتغير الواجب بهلاكه.

هذا وقد سبق ابن القيم فأشار إلى هذا التوجيه في «زاد المعاد»[1]، ووفى بيانه على نحو ما قدمنا في كتابه «إعلام الموقعين»[2]، ثم قال: «إن ما قضى به أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أحسن من تحميل دية الرابع لعاقلة الثالث، وتحميل دية الثالث لعاقلة الثاني، وتحميل دية الثاني لعاقلة الأول، وإهدار دية الأول بالكليةِ، فإن هذا القول وإن كان له حظٌّ من القياسِ، فإن الأول لم يجن عليه أحد، وهو الجاني على الثاني، فديته على عاقلته، والثاني على الثالثِ، والثالث على الرابعِ، والرابع لم يجن على أحد، فلا شيء عليه؛ فهذا قد توهم أنه في ظاهرِ القياسِ أصح من قضاء أمير المؤمنين، ولهذا ذهب إليه كثيرٌ من الفقهاءِ من أصحابِ أحمد وغيرهم، إلا أن ما قضى به علي أفقه، فإن الحاضرين ألجؤوا الواقفين بمزاحمتهم لهم، فعواقلهم أولى بحمل الدية من عواقلِ الهالكين، وأقرب إلى العدلِ من أن يجمعَ عليهم بين هلاك أوليائهم وحمل دياتهم، فتتضاعف عليهم المصيبة، ويكسروا من حيث ينبغي جبرهم، ومحاسن الشريعة تأبى ذلك، وقد جعل الله -سبحانه وتعالى- لكل مصاب حظًّا من الجبر، وهذا أصل شرع حمل العاقلة الدية جبراً للمصابِ وإعانة له» ثم قال: «وهو أيضًا أحسن من تحميل ديةِ الرابعِ لعواقل الثلاثة، وديـة الثالث لعاقلة الثاني والأول، ودية الثاني لعاقلة الأول خاصَّةَ، وإن كان له أيضًا حظٌّ من قياس، تنزيلا لسببِ السببِ منزلة السبب؛ وقد اشترك في هلاك الرابع الثلاثة الذين قبله، وفي هلاك الثالث الاثنان، وانفرد بهلاك الثاني الأول؛ ولكن قول علي أدق وأفقه». اهـ.

وقَضية شبيهة بهذه، حَكَمَ فيها عَليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيام كان باليمن على هذا النحو؛ وهي قضية القارصة والقامصة والواقصة[3]، وذلك أن ثلاث جوارٍ كن

(١) ج٦ ص٢٨١ المطبعة الأزهرية على هامش شرح الزرقاني على المواهب اللدنية.

(٢) ج٢ ص١٦ المطبعة المنيرية.

(٣) قال صاحب المصباح بعد أن أورد هذه القصة: وكان القياس أن يقول الموقوصة، لكنه حوفظ على مشاكلة اللفظ. اهـ. أي لأن القصة اشتهرت بقصة القارصة والقامصة والواقصة فجاء اللفظ الأخير بصيغة فاعل للمشاكلة، فهو يراه متعديًا لا غير؛ لكن صاحب القاموس قال: وقص عنقه كوعد: كسرها فوقصت،

يلعبن، فركبت إحداهن على عنق الأخرى، فجاءت الثالثة فقرصت المركوبة، فانتفضت، فوقعت الراكبة، فاندقت عنقها وماتت، فلما رفعت القضية إلى «علي» حكم بثلثي دية القتيلة على عاقلتي الأخريين، من حيث إن هلاكها مضاف إلى ثلاثة أسباب، وقد ألغى ثلث الدية الذي يقابل فعلها، فإنها قد أعانت على قتل نفسها بركوبها على عنق صاحبتها، وهو حكم وجيه، وفي غاية الاعتدال والقوة.

المسألة السابعة: إذا وكَّل المستأمن مستأمنًا مثله بخصومة في دارِ الإسلام، ثم لحق الموكل بدار الحرب، وبقي الوكيل في دار الإسلام، ففي الاستحسان لا تبطل الوكالة؛ وفي القياس تبطل وهو الراجح.

هكذا أطلق الطهطاوي القول فيما نقله في هذه المسألة؛ أما الأزميري فقد نقل فيها تفصيلا فقال: «إن كان الوكيلُ وكيل المدعي لا ينعزل في الاستحسان، وله حق الخصومة، وينعزل في القياسِ، ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس أن ينعزلَ الوكيل؛ والاستحسان ألا ينعزل. قال ففي المسألة الأولى أخذنا بالاستحسانِ؛ وفي الثانية أخذنا بالقياس»[1].

المسألة الثامنة: وهي -على ما نقله الأزميري- رجلان ادعى كل منهما على آخر -في يده عين- أنه ارتهنها منه بألفٍ مثلا، وأقبضه إياها، وأقام كل منهما بينةً على ذلك؛ قال: ففي الاستحسان يُقضى بأن العين رهن عندهما جميعًا، ويجعل كأنهما ارتهنا معًا؛ لجهالةِ التاريخ؛ كما في الغرقى والهدمى؛ وكما لو ادعيا الشراء.

وفي القياسِ تسقط البينتان؛ وتترك العين في يدِ صاحبِ اليدِ؛ لأن الحكمَ بنصف العينِ رهنًا لكلٍّ منهما يؤدي إلى الشيوعِ المانعِ من الرَّهنِ، والحكم بها

لازم متعد، ووُقِص كعُنِي فهو موقوص. اهـ. وعلى هذا يكون واردًا على القياس لا مخالفًا له. [المصباح المنير ٢/ ٦٦٨، والقاموس المحيط ١/ ٦٣٤. تحقيق].

(١) هذه المسألة قد اختَلَف في تقريرها -كما رأيت- نقلُ الطهطاوي ونقلُ الأزميري؛ وذلك أنه إذا كان الاستحسان في كل منهما أنه لا تبطل الوكالة ولا ينعزل الوكيل؛ وفي القياسِ ينعزلُ وتبطل الوكالة؛ فإنه على نقل الأزميري -بعد التفصيل- يترجح العمل بالاستحسانِ في وكيل المدعي؛ أما في وكيل المدعى عليه فالراجح الأخذ بالقياس.

جميعها لواحدٍ منهما غير صحيح أيضًا لعدم الأولوية، والحكم بها كلها لكلِّ واحدٍ منهما يؤدي إلى أن يكونَ الشَّيء الواحد رهنًا بكمالِهِ لاثنين في زمنٍ واحدٍ وهو غير مقبول، فتعين العمل بالقياس؛ لقوة أثره الباطن، وهو يقضي بإهدار البينتين وبقاء العين لصاحب اليد؛ وليس هذا كارتهان اثنين عينًا من رجل في عقدٍ واحدٍ حيث يجوز ذلك، وتكون العين كلها رهنا عند كلٍّ منهما كما قالً محمد؛ فلو استوفى أحدهما دَينه كان للآخرِ حبس العين كلها؛ فإن الرهنَ في هذه الحالةِ الثانيةِ حصل بعقدٍ واحدٍ برضا كلٍّ من المرتهنين، فكلاهما راضٍ بأن يكون الرهن محبوسًا كله عند صاحبه.

أما في الحالة الأولى التي هي موضوع المسألة فكل منهما يدعي أنه هو المرتهن، وله وحده حق حبس العين، فلا يرضى بمزاحمة الآخر له في هذا الحبس[1].

المسألة التاسعة -على ما في حاشية الأزميري-: رجل له ابن معتوه، ولهذا المعتوه ابن من أمةِ غيره بالنكاح، فاشترى الأبُ هذه الأمة لابنه المعتوه؛ ففي القياسِ الشراء يقع للأبِ لا للمعتوه، وفي الاستحسانِ يقع الشراءُ للمعتوهِ لا للأبِ، والقياس هو الراجح[2].

المسألة العاشرة: عبدٌ جرح حرًّا خطأً، فخير مولاه بعد البرء، فاختار الفداء، ثم انتقضت الجراحة وسرت إلى النفس؛ ففي الاستحسانِ يُخيَّر المولى أيضًا، وهو قول محمد؛ وفي القياس لا يخير، ويكون مختارًا للدية، وهو قول أبي يوسف[3].

---

(١) الأزميري ج٢ ص٣٣٨ و٣٣٩، وقد اختلف تقرير الطهطاوي لهذه المسألةِ عما أوردناه هنا، فإنه قال في تصويرها: رجلان في أيديهما دار أقام كل منهما بينة أن آخر رهنها عنده وأقبضها إياه، لا تكون رهنًا لواحدٍ منهما في القياس وبه نأخذ؛ والاستحسان يكون لكل منهما نصفها رهنًا بنصف الدين. اهـ.

(٢) يختلف تقرير الطهطاوي أيضًا لهذه المسألةِ عما قاله الأزميري، إذ قال فيها: رجل له ابن من أمةِ غيره بالنكاح، فاشترى الأبُ هذه الأمة لابنه المعتوه، القياس أن يقع الشراء للأب، ولا يقع للمعتوه؛ وفي الاستحسانَ يقع للمعتوهِ، وبالقياس أخذ.

(٣) هذه المسألة قد انفرد بإيرادها الأزميري، وأوردها أيضًا صاحب الكشف على البزدوي.

المسألة الحادية عشرة: غاصبُ العقارِ ضامن في الاستحسانِ، وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن، وهو قول أبي يوسف؛ وهو الراجح[1].

المسألة الثانية عشرة: رَجلٌ قال لعبدهِ: هذا ابني، أو لأمته هذه بنتي، قال محمد: أوقعت العتق بالقياسِ، وتركت الاستحسان[2].

المسألة الثالثة عشرة: رجلٌ قال لامرأته: إن ولدتِ ولدًا فأنت طالق، وقالت: قد ولدت، وكذبها الزوج، ففي القياس لا تصدق، ولا يقع عليه الطلاق؛ وأخذوا فيها بالقياس[3].

هذا وقد انفردَ صاحب كشفِ الأسرارِ على أصول البزدوي بمسألة، هي إحدى المسائل الست التي أوردها هناك وهي: رجل قرأ آية السجدة في ركعة فسجد لها، ثم أعاد الآية في الركعةِ الثانيةِ، ففي الاستحسان يلزمه سجدة أخرى، وهو قول محمد، وفي القياسِ لا يلزمه، وهو قول أبي يوسف الآخر[4].

(وبعد): فقد عرفنا نقد التوجيه للقياسِ والاستحسان في المسألةِ الأولى التي عكس فيها الأمر كما هو التحقيق؛ وبالتأمل في المسائل الأخرى يمكن الرجوع ببعضها إلى الأصل على نهج التحقيق في المسألةِ الأولى، فيحكم فيها من أول الأمر بأن ما جعل استحسانًا جديرٌ بأن يكونَ هو القياس الظاهر، وما جعل قياسًا يكون هو الاستحسان، وذلك كما في المسألة الثالثة: مسألة الرهن بمهر المثل؛ فإن الذي يتبادر إلى الذهنِ أن المتعةَ قد حلت محل المهر، وشغلت بها الذِّمة، بدلا عن شغلها بذلك المهر؛ فيكونُ الرهن بإزائها كما كان بإزاءِ المهر؛ فإذا هلك في يدها لا يهلك هلاك الأماناتِ المحضةِ؛ وإنما يهلك هلاك المرهون، فلا يكون لها حق المطالبةِ بالمتعةِ بعد ذلك.

---

(١) وهذه أيضًا قد انفرد بها الأزميري؛ وأوردها كذلك صاحب الكشف.

(٢) وهذه أيضًا قد انفرد بها الأزميري.

(٣) هذه المسألة قد انفرد بها الطهطاوي.

(٤) [كشف الأسرار ٤/ ١١. تحقيق].

وفي بعض تلك المسائل ينبغي أن يراعى ما قدمناه لبعضِ العلماءِ، من أن القياس الجلي إنما ترجح على الاستحسانِ بسبب ملاحظة معنى أضيف إلى علته، فأكسبه قوة، وأوجب له خفاءً يفوق خفاء الاستحسانِ، وبذلك يكون هو الاستحسان، وما كان استحسانًا يصير هو القياس الجلي.

ونعودُ لإتمامِ أنواع الاستحسان فنقول:

الرابع: الاستحسان بمراعاةِ الضرورةِ وعموم البلوى؛ ومن أجل هذا قال الفقهاء بطهارة آبار الفلوات، رغم ما يقع فيها من قليل بعر الحيوان أو روثه، مما لا يتساهل فيه هؤلاء الفقهاء في غير هذا الموطن، نظرًا للضرورةِ، وعدم إمكان التحرز منه إلا بحرجٍ ومشقةٍ عظيمة؛ فالحكم بطهارة هذه الآبار استحسان على خلافِ ما يقضي به القياس.

ومن ذلك أيضًا ما قاله فقهاء الحنفية في تطهيرِ الآبارِ والحياض التي تقع فيها نجاسة مغلظة متفق على القولِ بنجاستها؛ فإن القياسَ يقتضي نجاسة تلك الآبار والحياض، وأنها لا تطهر أبدًا بنزح الماء؛ وذلك أن نزح بعض الماء الموجود في البئر أو الحوض لا يطهر الباقي فيهما كما هو واضحٌ، ونزح قدر جميع الماء المتنجس لا يفيدُ طهارة ما ينبع في أسفلِ البئرِ أو يلقى في الحوضِ من ماءٍ جديد، فإنه لا بد أن يلاقي نجسًا في قاع البئر والحوض وجدرانهما، فيتنجس بذلك؛ لكنه حكم بطهارتهما إذا نزح قدر ما فيهما من الماء للضرورة وعموم البلوى، على خلاف ما يقضي به القياس(1).

قد يقال: إن هذا يرجع إلى الاستحسان بالإجماع، فإن المجتهدين أجمعوا على أن نزع ماء البئر المتنجسة يطهرها(2).

(1) [العناية شرح الهداية 1/ 98، ومجمع الأنهر 1/ 33. تحقيق].
(2) شرح مسلم الثبوت ج2 ص321.

والجـواب: أن ذلك لا يمنع مـن التمثيلِ به للاستحسـانِ بمراعاةِ الضرورةِ أيضًا، والضرورة لها آثارها في الأحكام بشهادةَ الكتاب والسنة والإجماع؛ فيكون ذلك من باب تعدد الأدلة على طهارة الآبار والحياض.

على أن اجتهادَ المجتهدين الأولين، وحكمهم بطهارة هذه الآبار والحياض -قبـل انعقـادِ الإجمـاعِ- إنما كان بناء علـى مراعاة هذه الضـرورة؛ فهي وحدها الدليل على الطهارة حينئذٍ.

وقد يتمثل الاستحسان في مراعاةِ العرفِ والعادة، كما يتمثل في مراعاة الحاجة التـي لا تبلـغ مبلغ الضرورة، وذلك مثل ما قدمناه من بيعِ الشِّـربِ، والاسـتئجار على حمل شـيءٍ أو نسج ثوب بجزء من المحمول والمنسوج، وكدخول الحمام والشـرب من السـقاء من غير تعيين مدة المكث في الحمامِ، ولا قدر ما يسـتهلك فيه، أو ما يشرب من الماء.

وهـذان النوعان مـن الاستحسـان يصح أن يمثـل لكل منهمـا بجميع هذه الأمثلة كما هو ظاهر.

(وبعـد) فقد علم ممـا تقدم كله -في تعريفِ الاستحسـانِ، وفيما أوردناه في مباحثـهِ مـن مختلف الأحـكام- أنه لا بد أن يكـون الاستحسـان في مقابلةِ قياسٍ يخالفـه في الأثر، فيكون القياس مفيدًا حكمًا، والاستحسـان مفيدًا حكما آخر في المحل نفسه.

غيـر أن هذا يُشـكِل عليه مـا ورد في بعضِ الفروعِ عنـد الحنفية، من اجتماع القيـاس والاستحسـان علـى حكـم واحـد، يقولـونَ فيـه: إنـه ثابـت بالقيـاس والاستحسـان؛ وذلـك مثل ما قرره الكمال بن الهمـام في مَبحثِ تفويضِ الطلاقِ إلى الزوجة حيث قال: «واعلم أن التَّفويضَ بلفظِ أمرك بيدك لا يُعلم فيه خلاف، وصحتـه قيـاس واستحسـان»(1)، ومنه أيضًا ما جـاء في كتاب اللقيط مـن الهداية

(1) فتح القدير على الهداية ج3 ص107 المطبعة الأميرية.

قـال[1]: «فإن التقطـه رجلٌ لم يكن لغيرهِ أن يأخذَه منـه؛ لأنه ثبت حق الحفظ له، لسـبق يـده؛ فإن ادعى مدع أنه ابنـه فالقول قوله؛ معناه إذا لم يدع الملتقط نسـبه، وهذا استحسان، والقياس أن لا يُقبل قوله؛ لأنه يتضمن إبطال حق الملتقط.

وجه الاستحسـان أنه إقرار للصبي بما ينفعه؛ لأنه يتشـرف بالنسـب، ويُعيَّر بعدمـه. ثم قيل يصح في حقهِ دون إبطال يد الملتقط؛ وقيل يُبتنى عليه بطلان يده، ولو ادعاه الملتقط قيل: يصح قياسًا واستحسانا؛ وقد عرف في الأصل». ا هـ.

وكتـب الكمال على قوله: «قيل يصح قياسًـا واستحسـانًا»، قال: «أي ليس فيـه قيـاس مخالف»، ثم قال: «والصحيح أنهما أيضًا فيـه، إلا أن وجهَ القياسِ فيه غيره في دعوى الخارج، فإن ذلك هو استلزامه إبطال حق بمجرد دعواه؛ وهنا هو اسـتلزامه التناقـض؛ لأنه لما ادعى أنه لقطة كان نافيًا لنسـبه، فلمـا ادعاه تناقض. وجه الاستحسان فيه ما قدمنا؛ والتناقض لا يضر في دعوى النسب؛ لأنه مما يخفى ثم يظهر. قال: وهذا معنى ما في الأصل الذي أحال المصنف عليه»[2]. اهـ.

فقـد ورد القياسُ والاستحسـانُ في هاتين المسـألتين موردًا واحـدًا، وأثمر فيهما حكما واحدًا، فكيف يفهم هذا مع ما قدمناه؟

هـذا وقول الكمـال في موضوعِ التفويـضِ «إنه لا يُعلم فيـه خلافٌ وصحته قياس واستحسـان»[3]، وقوله في حكمِ اللقيطِ يدعي الملتقط نسـبه بعد الالتقاط: «إنـه يصح قياسًـا واستحسـانًا أي ليس فيه قياس مخالف»[4]؛ هـذا القول من ابن الهمـام قـد يؤخـذ بنظرةٍ عابـرةٍ مؤكدًا للإشـكال ومقوِّيًا لـه، فإنه مـا دام ليس في المسـألة خلاف فلا محل للاستحسـانِ الذي شـأنه أن يثمرَ غير ما يثمره القياس الجلي بالاستناد إلى دليلٍ آخر من قياسٍ خفيٍّ أو نص أو إجماع أو غيرها.

(١) شرح الهداية مع فتح القدير ج٤ ص٤١٨ و٤١٩ المطبعة الأميرية.
(٢) [فتح القدير ٦/ ١١٢. تحقيق].
(٣) [فتح القدير ٤/ ٨٧. تحقيق].
(٤) [فتح القدير ٦/ ١١٢. تحقيق].

لكنا نرى في كَلمةِ ابن الهمام نفسها -ولا سيما مع صنيعه في التعليق بها في مسألة اللقيط-[1] ما يرشد إلى جواب الإشكال:

وذلك أن المقام الذي وردت فيه هاتان المسألتان قد عرض فيه لفروع سابقة أو لاحقة، اختلف الحكم فيها بناءً على القياسِ والاستحسانِ، والأمر فيها ظاهر، والاستحسانُ فيها مأخوذٌ على المعنى المعروفِ المصطلح عليه عند الفقهاء.

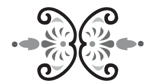
أما المسألتان اللتان هما محل الكلام فالحكمُ فيهما واحد لا يختلف بقياسٍ واستحسانٍ؛ وهو جارٍ فيهما على مقتضى قواعد الفقه ومبادئه، فهو قياسي ومعقول؛ وكان يمكن إطلاق القولِ فيهما، فلا يتعرض فيه لقياسٍ ولا استحسان، شأن كل ما ليس فيه خلاف من المسائل؛ لكن التعرض لذلك قد قصد به -فيما نرى- المشاكلة التي اقتضاها المقام على ما قدمنا، أي أنه إذا كانت الفروع الأخرى التي أوردت معهما في بابيهما قد اختلف الحكم فيها باختلافِ وجهةِ كل من القياس والاستحسان، فالحكمُ في المسألتين واحدٌ على كل حال؛ وهذا معناه أن كلمة الاستحسان مستعملة فيهما على المعنى اللغوي الذي هو ميلُ الفقيهِ إلى الحكم فيهما على ذلك النحو، أو هو من باب تجريد الكلمة عن بعض معناها الاصطلاحي الذي يقتضي قيام دليل يخالف في أثرِهِ ما دلَّ عليه القياس الظاهر؛ كما أنه يصح أن يكون الاستحسان فيهما «فرضيًّا» أي أنه على فرض أن يكون هناك قياس مخالف فالاستحسان فيهما هو ذلك الحكم.

هذا ما استطعت أن أحلَّ به عقدة ذلك الإشكال، وأوفق به بين كلام العلماء في معنى الاستحسان، وكلامهم في الفروعِ التي هي من قبيل المسألتين السابقتين.

---

(١) فإنه عمد إلى قول المصنف: «يصح قياسًا واستحسانًا»، وقصد إليه وحده بالتعليق بكلمة واحدة، هي أنه ليس فيه قياس مخالف؛ وهذا الصنيع يشير إلى أنه أراد شيئًا غير ما هو مصطلح عليه عند الفقهاء وأهل الأصول.

وإني لم أعثر -فيما اطلعت عليه من كتبِ الأصولِ ولا من كتب الفقه- على حديث عن ذلك الإشكال ولا عن جوابه؛ ولعل فيما أوردته هنا من ذلك شيئا من النفع والله الهادي إلى سواء السبيل.



الفصل الثاني:
في بيانِ أقوالِ العلماءِ في حجية الاستحسان ومناقشة هذه الأقوال

المذاهب في حجية الاستحسان: مذهب الإمام الشافعي - رأي ابن حزم الظاهري - مذهب المالكية - مذهب الحنفية - رأي الآمدي فيما ثبت من استحسانات للشافعي - دفع هذا الرأي - رأي ابن السبكي والجلال المحلي في ذلك - دفع هذا الرأي - خلاصة القول في مذاهب الفقهاء في الاستحسان - الرد على ابن حزم في إنكاره الاستحسان

هذه هي النقطة الثانية الخاصة بحجية الاستحسانِ والاعتداد به في الأحكام.

وقد تباينت فيها أقوال العلماء، وتباعدت -كما قلنا- تباعدا لا يسهل معه التسليم بوقوع ذلك الخلاف؛ إلا إذا كان بعضُ هذه الأقوال يرمي إلى غرضٍ غير الذي يصوب إليه الآخر.

فالإمام الشافعي يقرر في الرسالة[1] أنه لا يجوز القول بغير خبر ولا قياس، وأن الاستحسان في مقابلةِ القياسِ كالاستحسان في مقابلةِ الخبرِ؛ لا يسوغ شيء منهما. ويصرح بأن الاستحسان تعسف وتلذذ.

وكذلك ينكر ابن حزم الاستحسان، ويطنب في القول، ويشتد في الإنكار، فيقول: «ومن المحال أن يكونَ الحق فيما استحسنا دون برهان؛ لأنه لو كان كذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، ولتضادت الدلائل، وتعارضت البراهين، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلافِ الذي قد نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أصلا أن يتفقَ استحسان العلماء كلهم على قولٍ واحدٍ، على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم، ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولا قد استقبحه الحنفيون، فبطل أن

(١) ص٥٠٤ - ٥٠٧ الطبعة الأولى.

يكـونَ الحـق في دين الله عز وجل مردودًا إلى استحسـان بعض الناس، وإنما كان يكـون هذا -وأعوذ بالله- لـو كان الدين ناقصًا، فأمَّا وهو تـام لا مزيد عليه، مبين كله، منصوص عليه أو مجمع عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئًا منه أو من غيره، والحق حق وإن اسـتقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسـنه الناس، فصح أن الاستحسانَ شهوة واتباع للهوى وضلال»[1].

إزاء هـذا يقول «أصبـغ بن الفـرج» المالكي: «الاستحسـان في العلمِ يكون أغلب من القياس»[2].

وينقل ابن القاسم عن الإمام مالك قوله: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»[3].

ويحكـي محمـد بـن الحسـن أن الإمـام أبـا حنيفـة كان يناظـرُ أصحابه في المقاييـس، فينتصفـون منه ويعارضونه، حتى إذا قال: أستحسـن لـم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد في الاستحسانِ من المسائلِ فيذعنون جميعًا ويسلمون له.

ويتلخـص من ذلـك ومما قاله العلمـاء في هذا البابِ أن الاستحسـانَ يقول بـه الحنفيـة والمالكية، ويقول بـه الحنابلة أيضًا على ما حفظـه الآمدي وتبعه فيه ابن الحاجب، وهو ما قرره الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع، ووافقه عليه العطـار فيما نقله في حاشـيته؛ غير أن ابن السـبكي يقصر القول بـه على الحنفية، ويصرح بأنه ينكره الباقون؛ ونحن لا نسـتطيع موافقته في هذا، ولا سـيما ما يتصل منه بالمالكية، مع ما قدمناه عن أصبغ وعن ابن القاسـم، ومع ما هو مشـهور عن المالكيةِ من القول به شهرة ليست محلا للإنكار أو الشك.

أما الإمام الشافعي فقد اشتهر عنه إنكار الاستحسانِ وعدم الاعتداد به، كما يدل على ذلك ما أوردناه آنفًا مما قرره في الرسالةِ وما قاله في كتاب «الأم» مما هو في ذلك المعنى.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج٦ ص١٧ الطبعة الأولى.
(٢) المرجع نفسه ج٦ ص١٦.
(٣) المرجع نفسه ج٦ ص١٦.

لكنه قد حُفظ عن الشافعي أيضًا أنه كان يستحسن في الأحكام، فيقول: أستحسن كذا وكذا... كما هو محفوظ عن الإمام مالك أنه كان يقول: أنا أحب كذا وأستحسن كذا. فما معنى هذا؟ وما حقيقة مذهبه في الاستحسانِ؟

يجعل الآمدي استحسانات الشافعي هذه مجرد إطلاق للفظ، واستعمال له في معناه اللغوي؛ ويقول: إن هذا الإطلاق ليس هو محل النزاع، وإنما النزاع في معنى الاستحسان وحقيقته.

وهذا هو نص عبارته قال: «الخلافُ ليس في نفسِ إطلاقِ لفظ الاستحسانِ جوازًا وامتناعًا، لوروده في الكتابِ والسنةِ وإطلاق أهل اللغة: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وأما السنة فقوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**"[١]، وأما الإطلاق فما نقل عن الأئمةِ من استحسانِ دخولِ الحمامِ من غيرِ تقدير عوضٍ للماء المستعمل، ولا تقدير مدة الكون فيه، وتقدير أجرته. واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماءِ وعوضهِ، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعةِ أن تكونَ ثلاثين درهمًا؛ وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثةِ أيامٍ؛ وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابةِ.

وقال في السارق -إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت-: القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان ألا تقطع؛ فلم يبق الخلاف إلا في معنى الاستحسان وحقيقته. اهـ»[٢].

وهكذا يورد الآمدي مسائل قد استحسن فيها الإمام الشافعي، ومسائل استحسن فيها غيره من الأئمة استحسانًا هو في جوهره ومعناه ولفظه من

(١) هكذا يقول الآمدي، ولكن الصحيح أن هذا الأثر موقوف على ابن مسعود، وليس مرفوعًا؛ تراجع ص ٣٤١ من هذه الرسالة. [أخرجه مالك في الموطأ (١/ ٩١، رقم ٢٤١، وأحمد في مسنده (٦/ ٨٤، رقم ٣٦٠٠)، والطيالسي في مسنده (١/ ١٩٩، رقم ٢٤٣)، والطبراني في الأوسط ٤/ ٥٨ رقم ٣٦٠٢. تحقيق].

(٢) الإحكام للآمدي ج٤ ص٢١٠.

الاستحسانِ الذي هو محل الكلام؛ ثم يقول في ذلك: إنه من قبيلِ إطلاقِ اللفظ واستعماله لغة، وهذا ليس محل النزاع، وإنما محل النزاع هو حقيقَة الاستحسان ومعناه.

ونحن لا ندري ما هو ذلك المعنى الذي يرمي إليه ويجعله محل النزاع بين الفقهاءِ، فقد استحسن الإمام الشافعي في مسألةِ الحمامِ والشربِ من السقاء كما استحسن غيره؛ وهو استحسانٌ روعيت فيه الحاجة وروعيت فيه العادة، على خلاف ما تقضي به القواعد في بابِ البيعِ وباب الإجارة.

واستحسن في مسألة قطعِ يد السارق في مقابلةِ القياسِ. وليس للاستحسانِ معنى غير هذا عند العلماء؛ فاستعمال كلمة الاستحسان في المسائل السابقة التي استحسن فيها الإمام الشافعي ما استحسن، ليس إلا استعمالا لها في المعنى الذي يريده الفقهاء أصحاب الاستحسان.

والقول بأن هذا مجرد إطلاق للفظ، واستعمال له في معناه اللغوي هو مجرد تأويل غير مقبول، ولا ندري موجبه ولا الباعث عليه.

أما ابن السبكي والجلال المحلي فقد صرحا في تأويلِ استحساناتِ الشافعي بشيء لا يجدي كثيرًا في مقام إنكار القول بالاستحسان؛ قالا: «أَمَّا استحسان الشافعي التحليف على المصحف، والحط في الكتابة لبعض من عوضها ونحوهما، كاستحسانه في المتعةِ ثلاثين درهما فليس منه؛ أي ليس من الاستحسانِ المختلف فيه إن تحقق، وإنما قال ذلك لمآخذ فقهية مبيَّنة في محالها»(1) ا.هـ.

ثم يقول العطار: إن استحسان الشافعي هذا ليس من ذلك الاستحسان الذي هو محل الكلام؛ بل المراد منه المعنى اللغوي، وهو عَدُّه حَسنًا(2).

(1) [حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٩٥- ٣٩٦. تحقيق].
(2) [حاشية العطار ٢/ ٣٩٦. تحقيق].

وخلاصة هذا وذاك أن استحسان الشافعي في تلكِ المسائل وما إليها هو استحسان مستندٌ إلى مآخذ فقهية، فلا يكون من محل النزاع؛ وإذًا يكون لفظ الاستحسانِ فيه مستعملًا في معناه اللغوي، وليس في ذلك المعنى الاصطلاحي الذي هو مورد كلام العلماء.

ويُفهم من هذا أن الاستحسانَ الاصطلاحي الذي تكلم فيه الفقهاء لا يكون أبدا مستندًا إلى مآخذ فقهية، ولا معتمدًا على شيءٍ من الاعتباراتِ الشرعية، فهل الأمر كذلك عند من يقول بالاستحسانِ واشتهر به من الحنفية والمالكية؟

الواقع أنه مهما اختلفت طرق العلماء وأساليبهم في تعريفِ الاستحسان والتعبير عن معناه، فهم جميعًا -سواء أكانوا من الحنفية أم من غيرهم- متفقون على أنه لا يصح العدول بمسألة عما يقتضيه القياس فيها أو غيره من الأدلةِ إلا لمقتض أقوى في الاعتبار، وأدق في إصابة المعاني التي تقصد إليها عمومات الشريعة، من تحقيقِ المصالحِ ودرء المفاسد، ورفع الحرج ودفع الضرر؛ فالحكم المستحسن عندهم لا بد أن يكون مستندًا إلى مأخذ فقهي صحيح، ومعتمدًا على دليلٍ شرعيٍّ راجح في نظرِ من يعدل بالمسألة عن حكم النظائر، ويُحكِّم فيها الدليلَ الذي يسميه الاستحسان.

وبهذا يتبينُ أنه ليس هناك اختلافٌ حقيقي في أصلِ حجية الاستحسان والاعتداد به في الأحكام؛ وأن الإمامَ الشافعي لا ينكر ما ينكرَ إلا من جهةِ ما يدل عليه كلامه أنه تلذذ وتعسف وحكم بغير دليل.

ولكن هذا -كما قلنا- ليس هو الاستحسان الذي يقول به سائر الفقهاء المجتهدين.

والنتيجة أن الأئمة جميعًا يقولون بالاستحسانِ، ويعتدون به في استخراجِ الأحكام، غير أنهم في ذلك متفاوتون، فمنهم المقل، ومنهم المكثر كما هو حالهم إزاء كثير من الأدلةِ الشرعية الأخرى.

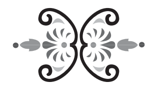
بقيت كلمة على ما يقوله ابن حزم من أنه لو كان الاستحسانُ مما يُعوَّل عليه في إثبات الأحكام لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، ولتضادت الدلائل وتعارضت البراهين، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلافِ الذي قد نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أصلا أن يتفقَ استحسان العلماء كلهم على قولٍ واحد على اختلافِ هممهم وطبائعهم وأغراضهم[1]، إلى آخر ما أورده مما لا يخرج عن حدود الخطابيات.

نعم، هذه خطابيات، قد تأخذ ظواهرها بألبابِ من لا يُعنون ببحثِ القول وتمحيصه، وتمييز ضعيفه من صحيحه، فإنه -على ما يقول ابن حزم- لا يصح التعويل على الأحكام التي سبيلها الاستحسان، من حيث إن استحسان العلماء لا بد أن يختلف، ولا يمكن فيه أن يجتمعوا على قولٍ واحدٍ، وعلى هذا لا يصح الاعتداد بشيءٍ من الأحكامِ الفقهية الاجتهادية إلا إذا كانت محل اتفاق من جميع العلماء، فلا يسوغ التعويل على اجتهادِ مجتهد إذا خالف به مجتهدًا آخر فيما هو من مواطن الاجتهاد؛ وهذا معناه إلغاء جميع الأحكام الفقهية الاستنباطية التي اختلفت فيها أنظار المجتهدين؛ وهو ما لم يقل به أحدٌ قبل ابن حزم؛ ولا يقول به أحد بعده؛ فإن اختلاف العلماء في الفروع قديم قد اختلف فيها الصحابة على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبعده؛ واختلف فيها فقهاء التابعين ومن بعدهم، واتسعت دائرة الخلاف في تلك الأحكام على قدر ما اتسعت دائرة الاجتهاد والاستنباط؛ ولم يكن ذلك الاختلاف مقصورًا على ما كان سبيله الاستحسان، أو رعاية المصالح المرسلة، أو تحكيم العرف والعادة، وما إلى ذلك مما لم يرد في محاله نصوصٌ تفصيليةٌ من الكتاب أو السنة؛ بل كان اختلافهم أيضا في الأحكام المعتمدة على تلك النصوص؛ نظرًا لاختلافهم في فهمها، وتباين أنظارهم في معالجةِ أساليبها، وطرائق دلالاتها، على ما أشرنا إليه في الأبحاثِ السابقة، ثم لم يكن اختلافهم هذا بمانع أحدًا منهم أن يعتمدَ على اجتهاده، ويعمل بما يؤدي إليه

(١) [الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ١٧. تحقيق].

غالب ظنه؛ لا، بل إنه قد قام إجماعهم على أن كلَّ مجتهد يجب عليه العمل بما يصل إليه باجتهاده، وأنه يكون آثما بتركه إلى غيره.

وبعد هذا لا يصح التورط في إنكارِ الاستحسانِ إلى الحدِّ الذي ذهب إليه ابن حزم، مما يؤدي إلى إنكار غالب أحكام الفقه.



الخاتمة:

في أمثلة من اجتهادات الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السياسية واجتهادات بعض الخلفاء الراشدين

اجتهاد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

كلمة إجمالية في مسألةِ اجتهادِ الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بيان أن المراد اجتهاده في الأحكام السياسة - أمثلة من اجتهاده السياسي: صلح الحديبية - صلح أهل خيبر - عقوبة من يمنع الزكاة بأخذها وأخذ شطر المال - عقوبة من يقتل عبده - عقوبة من يتزوج امرأة أبيه - حكمه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالقرينةِ وشهادةِ الحال في مسألة قتل أبي رافع - حكمه بالقرائنِ في مسألة قتل أبي جهل يوم بدر - حكم علي بالقرينة في حادثةِ القصابِ الذي وجد على رأس قتيل وفي يده سكين - الاعتداد في حوادثِ السرقةِ والقتل وغيرها بما يكون من آثار الأقدام وطبعات الأصابع وآثار الدم وتطبيق ذلك على المتهمين وملابسهم وأدوات الجريمة

اجتهاد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِتَعَرُّف حكم الله في الحوادث التي لم ينزل عليه فيها وحي من السماءِ مسألةٌ عُني ببحثها علماء الأصول، وأطالوا فيها القول: اختلفوا في جواز الاجتهاد له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فمنهم النافي ومنهم المثبت. واختلف القائلون بجواز الاجتهاد له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: هل يجوز فيه وقوع الخطأ؟

والذي يستخلصه الناظر في كلامهم أن الرأي السائد الذي ينصره الدليل، ويؤيده الواقع أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يجوز له الاجتهاد فيما ليس فيه نصٌّ من الوحي، وأنه اجتهد فعلا في كثيرٍ من الواقعاتِ، وأنه قد يقع الخطأ في اجتهاده؛ غير أنه ليس كآحاد المجتهدين في ذلك من حيث إن الله قد جعله أسوة وهاديًا للناس بأقواله

وأعماله، فلا يمكن أن يتركه -إذا وقع منه خطأ في الرأي- دون أن يوحي إليه بوجه الصواب الذي يرضاه حكمًا للناس؛ لأن تركه كذلك يكون تمكينًا للخطأ وإقرارًا لذيوعه، وهو مستحيلٌ على الحكيمِ الخبيرِ.

ونحن إذ نعرض هنا لاجتهاد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجتهاد بعض الخلفاء الراشدين لا نقصد ذلك الاجتهاد الذي تكون ثمراته أحكامًا من الفقه العام الثابت الذي يؤخذ على وجهٍ واحدٍ لجميع الناس وفي جميع العصور؛ وإنما نقصد منه ما يمس السياسة، ويتصل بمبادئها، ويثمر أحكامًا من نوع أحكامها التي شأنها الاختلاف والتبدل على حسبِ اختلافِ الأعصارِ والأحوال. وتبعًا لتطورات الأمة.

وهذا الاجتهاد أنواع عدة: يكون في الإدارةِ وأعمالِ السلطةِ التنفيذية، ويكون في الحكمِ والقضاءِ؛ سواء أكان في الحكمِ نفسهِ؛ أي في القانون الذي يفصل به في القضايا، أم في الطرقِ والإجراءاتِ التي ينكشف بها وجه الحق، ويستعان بها على تحقيقِ العدالةِ.

* فمن اجتهاده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وهو مما يرجع إلى سلطةِ ولي الأمر الإدارية- ما رواه أحمد عن أبي هريرة قال: «**قال رجل: يا رسول الله، إن لي جارًا يؤذيني. قال: انطلق فأخرج متاعك إلى الطريقِ، فانطلق فأخرج متاعه، فاجتمع الناس إليه، فقالوا: ما شأنك؟ قال: إن لي جارًا يؤذيني، فجعلوا يقولون: اللهم العنه، اللهم أخزه، فبلغه ذلك، فأتاه، فقال: ارجع إلى منزلك، فوالله لا أوذيك**»[1] فهذه سياسة عالية، وتدبير حكيم، توصل به إلى الغاية، وتحققت به مصلحة اجتماعية من طريقٍ سهلٍ مأمون.

(١) [أخرجه البخاري في الأدب المفرد ص٦٦ رقم ١٢٤، والبزار ١٠/ ١٦١ رقم ٤٢٣٥، والحاكم ٤/ ١٨٣ رقم ٧٣٠٢. تحقيق].

وجَدير بمن يلي شيئا من أمورِ المسلمين أن يكونَ له من جودة الذهن، ونبل الغرض، وقصد الإصلاحِ ما ينفذ به إلى تحقيقِ المصالح الاجتماعية، متخذًا مثل هذا التدبير مثلا له، وأسوة وعونًا على ما يريد من ذلك.

* ومن هذا النوع من الاجتهاد أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منع الغالَّ من الغنيمةِ سهمه، وحرق متاعه[1]، عقوبة شرعية سياسية يجب على أولي الأمر -في مثل هذه الحال- أن يحتذوا نوعها؛ وليس عليهم من حرج إذا لم يلتزموا فيها من هذا النوع وجهًا معينًا.

* ومنه أيضا أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضاعف الغرم على من سرق ما لا قطع فيه، وعذبه بجلدات تأديبًا له وزجرًا لأمثاله[2].

* ومن ذلك أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همَّ أن يحرق على تاركي الجمعة والمتخلفين عن الجماعة بيوتهم، ولم يمنعه من ذلك إلا الرحمةَ بمن فيها من النساءِ والأطفالِ[3].

وقد روى في ذلك أحاديثَ كلٌّ من البخاري ومسلم والإمام أحمد. وقد أوردها ابن تيمية في منتقى الأخبار في أبوابِ الجمعة والجماعةِ[4].

* ومن أمثلة اجتهاده الحكيم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسياسته الرشيدة في تصريف الأمور ما كان في عقدِ صلح الحديبية[5] الذي عقده مع «سهيل بن عمرو» مندوب المشركين -أهل مكة-، فإن النبيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قام من المدينة ومعه جماعة من أصحابهِ يريدون مكةَ لأداء العمرة، فلما أحسَّ بهم أهلها أبوا أن يمكنوهم

(١) [أخرجه البخاري ٤/ ٧٤، وأبو داود ٤/ ٣٤٦ رقم ٢٧١٣، والترمذي ٣/ ١١٣ رقم ١٤٦١، وأحمد ١/ ٢٢٧ رقم ١٤٤. تحقيق].

(٢) [رواه أبو داود ٢/ ١٣٦ رقم ١٧١٠، والنسائي ٨/ ٨٥ رقم ٤٩٥٨، والحاكم في المستدرك ٤/ ٤٢٣، وعبد الرزاق ١٠/ ١٢٧ رقم ١٨٥٩٧، والطبراني في الأوسط ٥/ ٢٤٥ رقم ٥٢١٢. تحقيق].

(٣) [أخرجه البخاري ١/ ١٣١ رقم ٦٤٤، ومسلم ١/ ٤٥١ رقم ٦٥١. تحقيق].

(٤) [نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٣/ ٢٦٣. تحقيق].

(٥) حديث صلح الحديبية طويل أخرجه البخاري في صحيحه في «باب الشروط والجهاد والمصالحة مع أهل الحرب» من كتاب الشروط ج٣ ص١٦٣ وما بعدها.

من دخولها، ولم تنجح السفارات في إقناعِ قريشٍ بالغرض الديني الذي جاء له المسلمون، وأنهم لا ينوون حربًا، وإنما جاؤوا ليطوفوا بالكعبةِ، ثم يقفلوا راجعين إلى المدينةِ، وكانت مفاوضات انتهت بعقدِ الصلحِ بين الفريقين، صلح تجلَّى فيه عزم الرسولِ وكياسته وبُعد نظرهِ، رغم ما كان يُرى في شروطهِ من لينٍ بالغٍ يظنه تهيبًا وضعفًا من ليس له مثل فطنة الرسول وحسن سياسته.

بدأ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يملي على الكاتب يقول له: ((**اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فيعترضه سهيل قائلا: أما الرحمن فلا ندري ما هو، ولكن اكتب: باسمك اللهم، فيصيح به المسلمون: لا يكتبها إلا كما قال رسول الله**))، ولكن الرسول لا يرى إلا أن يجيب سهيلا إلى رغبته؛ ثم يشرع يملي: ((**هذا ما قضى عليه محمد رسول الله، فيقول سهيل: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك؛ ولكن اكتب: محمد بن عبد الله، فيكتبها الكاتب كما أراد**)). وهكذا كان سهيل يقف للكاتبِ حتى لا يسجل ما لا يرضاه وما لا يشبع رغباته الجامحة، ثم أخذ سهيل يملي شروطه التي منها وضع الحرب بين الفريقين عشر سنوات، يأمن فيها الناس بعضهم من بعض، وأن على المسلمين أن يرجعوا عن مكة ذلك العام، ولهم أن يعودوا في العام الذي بعده، لا يحملون معهم من السلاح إلا السيوف في أغمادها، ثم لا يبقون في مكة أكثر من ثلاثة أيام.

ولم يعارض الرسول في شيءٍ من هذه الشروط؛ لأنه لا يريد إلا الأمان والسلم. لكن رجل قريش أسرف واشتط؛ فاشترط على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن من يلجأ إليه من أهل مكة كان واجبًا عليه أن يرده إليهم، ولا يجب عليهم أن يردوا إليه من جاءهم من المسلمين؛ وهنا يشتد غضب الصحابة وسخطهم على هذه الشروط القاسية المتعنتة، ويقولون: يا رسول الله نعطيهم هذا! فيقول لهم في أناة وطمأنينة: ((**إن من أتاهم منا فأبعده الله؛ ومن أتانا منهم فرددناه عليهم جعل الله له فرجًا ومخرجًا**)).

أمـا عمر بن الخطـاب فقد كاد يطير لبه من فرط الحزن والغضب، حتى كان يقول: والله ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذٍ.

أقبل على النبيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقول له: «**يا رسـول الله، ألسـتَ نبي الله؟ قال له: بلى، فقال عمر: ألسـنا على الحق وعدونا علـى الباطل؟ قال: بلى. قال فعلام نعطي الدَّنِيَّة في ديننا ونرجع، ولَمَّا يحكم الله بيننا وبين أعدائنا؟ فقال له: إني رسول الله، وهـو ناصري، ثـم أمر** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **أصحابـه أن ينحروا هديهـم، ويتحللوا من إحرامهم، ليسـتعدوا للرجـوع إلى المدينة فلم ينهضوا كشـأنهم، ولم يبادروا بالامتثـال. فغضب رسـول الله لذلـك، وأعرض عنهم، وقام ينحـر هديه، ويحلق شـعره، فلما رأوه كذلك قاموا فنحـروا، وجعل يحلق بعضهم بعضًا في همٍّ وحزنٍ كادوا معه يقتل بعضهم بعضًا؛ ثم قفلوا راجعين إلى المدينة**».

ولكن ماذا كانت نتيجة تلك المعاهدة التي جُنَّ لها جنون المسـلمين؟ إنهم مـا كادوا يهبطون المدينة حتى قدمَ عليهم أبو بصير عتبة بن أسـيد الثقفي مسـلمًا فـارًّا بدينه ووجهت قريش في طلبه رجلين إلى رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وقالوا: «**العهدَ الذي جعلتَ لنا، فدفعه الرسـول إليهما، فخرجـا به حتى بلغا ذا الحليفة، فنزلـوا يأكلـون من تمرٍ لهم. فقـال أبو بصير لأحدهما وكان معه سـيف: والله إني لأرى سـيفك هـذا جيدًا، فقال -وقد اسـتله من قرابه-: أجـل والله إنه لجيد، لقد جربـت به؛ فقال أبو بصيـر: أرني أنظر إليه، فلما أمكنه منـه ضربه به ضربة قضت عليـه؛ وفرَّ الآخر مذعورًا يشـكو إلى النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، **وقـدم أبو بصير يقول: يـا نبي الله قـد والله أوفى الله ذمتك، قد رددتني إليهم فأنجاني الله منهم، وخشـي أن الرسـول يُكرهه على العودةِ إلى مكة مرة أخرى، فخرج إلى سـيف البحر، ولحق به أبو جندل بن سـهيل -صاحب الشـروط- ثم تتابع إليهما أفراد فروا بدينهم من مكة، حتى كانت هناك على شـاطئ البحر عصابة قطعت على قريش طريقهم إلى الشـامِ، فلا تمر عير لهـم إلا انقضوا عليها وقتلوا أصحابهـا وانتهبوها، فصرخت**

قريش وأرسلت على رسول الله تناشده الله والرحم ألا يستمسك بذلك الشرط الذي كان يراه المسلمون أقسى الشروط عليهم».

وهكذا سعد الصحابة بسياسةِ الرسولِ، وحمدوا عاقبتها، وعند الصباح يَحْمَدُ القومُ السُّرَى.

* ومن ذلك أيضًا أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لما حاصر أهل خيبر، وألجأهم إلى قصورهم، وغلب على الزرع والأرض والنخل، صالحوه على أن يجلو منها، ولهم ما حملت ركابهم؛ ولرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ الصفراء والبيضاء والحلقة «السلاح» واشترط عليهم ألا يكتموا ولا يغيبوا شيئًا؛ فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد فغيبوا مسكا[1] فيه مال وحلي لحُيي بن أخطب، كان قد احتمله معه إلى خيبر حين أجليت النضير، -وكان حُيي قد قُتل مع بني قريظة لما دخل معهم-، فقال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لسعية أو زيد بن سعية عم حُيي بن أخطب: «**ما فعل مَسك حُيي الذي جاء به من النضير؟ قال: أذهبته النفقات والحروب، قال** عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: **العهد قريب، والمال أكثر من ذلك، ثم أمر الزبير فمسه بعذاب حتى اعترف ودلهم على الخربة التي دفن فيها الكنز، وأراد رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **أن ينفذ على أهل خيبر شرط الجلاء، فقالوا: يا محمد دعنا في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها، فنحن أعلم بها منكم، ولم يكن لرسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها، ولم يكن لهم من الفراغ ما يهيئ لهم أن يقوموا عليها بأنفسهم، فأعطاهم إياها، على أن لهم الشرط من كل زرع وكل ثمر، ما بدا لرسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **أن يقرهم، فمكثوا فيها حتى أجلاهم عنها عمر بن الخطاب** رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ»[2].

---

(١) المَسْك: الجلد وهو بفتح الميم وسكون السين؛ جمعه مسوك كفلس وفلوس. «المصباح». [المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٢/ ٥٧٣. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٤/ ٦٢١ رقم ٣٠٠٦، وابن حبان ١١/ ٦٠٧ رقم ٥١٩٩. تحقيق].

فهذه الواقعة تشتمل على ضروبٍ من الاجتهاد الرائع، وألوان من السياسة الصالحة:

ففيها جواز تعزير المتهم بما يرى الحاكم أنه مؤد إلى إظهارِ الحق.

قال ابن القيم في زاد المعاد[1]: «وهذا من السياسة، فإن الله -سبحانه وتعالى- كان قادرًا على أن يدلَّ رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على موضع الكنز بطريق الوحي، ولكن أراد أن يسنَّ للأمةِ عقوبة المتهمين، ويوسع لهم طريق الأحكام، رحمة بهم وتيسيرًا لهم».

وفيها أيضًا دليل على جوازِ الأخذ بالقرائن وشواهد الحال في الاستدلال على صحة الدعوى أو فسادها، فإنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يعبأ بقول عم حُيي في المال أنه أذهبته النفقات والحروب، إذ كانت الشواهد تكذبه؛ ولذلك قال له: ((**العهد قريب، والمال أكثر من ذلك**)).

وفيها أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لم يستمسك بشرطِ الجلاءِ الذي صالح عليه أهل خيبر، بل أجابهم إلى طلب إلغائه، وأبقاهم في الأرضِ يصلحونها على نصف الخارج منها، لما رأى أن مصلحةَ المسلمين لا تتعارض مع هذا الإلغاء؛ واقتضى حذق سياسته ألا يجعل قرارهم فيها مؤبدًا أو إلى أجلٍ طويلٍ، بل ربطه بإرادته، وعلى حسب ما يرى من المصلحة.

* ومن أحكامهِ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ الاجتهادية ما رواه أحمد وأبو داود والنسائي، وصححه الحاكم عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: ((**سمعت رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يقول: في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون -ما استكملت سنتين ودخلت في الثالثة- لا تفرق إبل عن حسابها -أي لا يفرق أحد الخليطين ملكه عن ملك صاحبه- من أعطاها مؤتجرًا فله أجرها، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات**

---

(١) ج٤ ص٢٠ المطبعة الأزهرية على هامش المواهب اللدنية بشرح الزرقاني.

ربنا»[1]، فأخذ شطر المال ممن يمتنع عن أداة الزكاة المقدرة شرعًا ليس من التشريع العام الذي يجب أن يسيرَ عليه ولي الأمر في كل حالٍ وزمان، وإنما هو عقوبة سياسية رآها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم لولي أمر المسلمين أن يأخذَ في مثل واقعتها بلون آخر من العقوبات، وله أن يزيد في تلك العقوبةِ أو ينقص منها على الوجهِ الذي يرى.

ومن ذلك أيضًا ما رواه أحمد والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه من حديث الحسن عن سمرة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه**»[2]، فإن قتل السيد بعبده كان يمكن أن يكونَ من الفقه الثابتِ والتشريع العام لولا ما أخرجه البيهقي عن عليٍّ مرفوعًا. ورواه الدارقطني من حديث الأوزاعي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «**أن رجلا قتل عبده متعمدًا فجلده النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **ونفاه سنة، ومحا سهمه من المسلمين، وأمره أن يعتق رقبة ولم يقده به**»[3]، فهذا يدل على أن الحكم الأول وهو قتل السيد بعبدهِ إنما هو حكمٌ سياسيٌّ للإمامِ أن يأخذ بغيره على حسب ما يرى من المصلحة. والظاهرُ أنه كان عن اجتهادٍ منه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فإن الشأن في الأحكام المتلقاة من الوحي أن تكونَ معينة ثابتة لا يختلف الحال فيها هذا الاختلاف.

---

(1) ابن تيمية في «منتقى الأخبار» بشرح نيل الأوطار للشوكاني ج٤ ص١٧٩، وقال الشوكاني في ص١٨٢ بعد أن أورد أقوال الفقهاء في ذلك ما مفاده: إن هذه العقوبة وما ماثلها مما ورد فيه حديث عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عمل من بعض الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إنما هو شيء جاء على خلافِ القياسِ لورود الأدلة كتابًا وسنة بتحريم مال الغير، وأنه قصد به قطع ذرائع الفساد كهدم مسجد الضرار وتكسير المزامير. اهـ. ونحن لا نقصد إلا هذا القدر من الدلالةِ، فإن ذلك من أحكام السياسةِ وليس من الفقه الثابت. [أخرجه أبو داود ٢/ ١٠١ رقم ١٥٧٥، والنسائي ٥/ ١٥ رقم ٢٤٤٤، وأحمد ٣٣/ ٢٢٠ رقم ٢٠٠١٦، والحاكم ١/ ٥٥٤ رقم ١٤٤٨. تحقيق].

(2) [أخرجه أبو داود ٦/ ٥٧٠ رقم ٤٥١٥، وابن ماجه ٣/ ٦٧٤ رقم ٢٦٦٣، والترمذي ٤/ ٢٦ رقم ١٤١٤، أحمد ٣٣/ ٢٩٦ رقم ٢٠١٠٤. تحقيق].

(3) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار للشوكاني ج٧ ص١٥٦ و١٥٧، الطبعة المنيرية الثانية، وزاد المعاد على هامش المواهب اللدنية ج٦ ص٢٦٤ المطبعة الأزهرية. [أخرجه البيهقي ٨/ ٦٦ رقم ١٥٩٥١، والدارقطني ٤/ ١٧٢ رقم ٣٢٨٢. تحقيق].

ومنه أيضًا ما رواه أحمد والنسائي عن البراء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: ((**لقيت خالي أبا بردة ومعه الراية فقال: أرسلني رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى رجلٍ تزوج امرأة أبيه أن أقتله وآخذ ماله**))[1].

وما أورده ابن أبي خيثمة في تاريخهِ وصححه يحيى بن معين من حديث معاوية بن قرة عن أبيه عن جده ((**أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعثه إلى رجلٍ عرَّس بامرأة أبيه، فضرب عنقه وخَمَّس ماله**))[2]، والذي يظهر لنا في هذا الحكم أنه سياسي ثبت استثناءً من الحكم العام المقرر في باب الزنى وباب الوطء بشبهة، وأنه تعزير وعقوبة شديدة؛ نظرًا لفحشِ هذه الجريمة وعظم ضررها.

ومن اجتهاده عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في القضاءِ -وهو مما يرجع إلى طريقة الحكم، وما يتوصل به إلى معرفة الحق- مما حكاه ابن القيم في زاد المعاد[3]، قال: كان ممن ألَّب الأحزاب على رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبو رافع -ولم يقتل مع بني قريظة كما قتل صاحبه حيي بن أخطب-؛ ورغبت الخزرج في قتلهِ مساواة للأوسِ في قتلِ كعب بن الأشرف، وكان الله -سبحانه- قد جعل هذين الحيين يتصاولان بين يَدي رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الخيرات، ((**فاستأذنوه في قتله، فأذن لهم، فانتدب له الرجال كلهم من بني سلمة، وهم عبد الله بن عتيك وهو أمير القوم، وعبد الله بن أنيس، وأبو قتادة، والحارث بن ربعي، ومسعود بن سنان، وخزاعي بن أسود، فساروا حتى أتوه في خيبر في دارٍ له فنزلوا عليه وقتلوه، ورجعوا إلى**

---

(١) [أخرجه النسائي ٦/ ١٠٩ رقم ٣٣٣١، أحمد ٣٠/ ٥٢٦ رقم ١٨٥٥٧. تحقيق].

(٢) زاد المعاد ج٦ ص٢٨١. وقال الشوكاني في نيل الأوطار ج٧ ص٢٨٦ في شرحه حديث البراء: «وفيه أيضًا متمسك لقول مالك: إنه يجوز التعزير بالقتل».

(٣) ج٤ ص١٥١ و١٥٢ المطبعة الأزهرية على هامش شرح المواهب اللدنية، وما ذكره ابن القيم هنا يوافق ما جاء في رواية محمد بن سعد كما نقله القسطلاني في المواهب اللدنية ج٢ ص١٧٠ المطبعة الأزهرية: أن الذي قتل أبا رافع هو عبد الله بن أنيس، لكن جاء في صحيح البخاري في باب قتل أبي رافع من كتاب المغازي ج٥ ص٢٥ وما بعدها في حديث طويل أن الذي قتله هو عبد الله بن عتيك أمير الرهط، وأنه هو وحده الذي احتال لدخولِ البيتِ في ظلمةِ الليل، وتمكن من قتله. قال صاحب المواهب: وهذا هو الصواب، وعلل الزرقاني ذلك بأن الروايةَ الأولى حدَيث مرسل، قال: ومعلوم أن المرسل لا يعادل الصحيح المسند.

رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكلهم ادعى قتله. فقال: أروني أسيافكم، فلما أروه إياها قال: لسيف عبد الله بن أنيس هذا الذي قتله، أرى فيه أثر الطعام».

ومن ذلك ما أخرجه البخاري[1] عن عبد الرحمن بن عوف قال: «بينا أنا واقف في الصف يوم بدر فنظرت عن يميني وشمالي، فإذا أنا بغلامين من الأنصارِ حديثة أسنانهما تمنيت أن أكون بين أضلع منهما -أشد ضلاعة وأعظم قوة- فغمزني أحدهما، فقال: يا عم هل تعرف أبا جهل؟

قلت: نعم، ما حاجتك إليه يا ابن أخي؟ قال: أخبرت أنه يسب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والذي نفسي بيده لئن رأيته لا يفارق سوادي سواده حتى يموت الأعجل منا، فتعجبت لذلك، فغمزني الآخر فقال لي مثلها، فلم أنشب أن نظرت إلى أبي جهل يجول في الناسِ، قلت: ألا إن هذا صاحبكما الذي سألتماني، فابتدراه بسيفيهما، فضرباه حتى قتلاه؛ ثم انصرفا إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأخبراه، فقال: أيكما قتله؟ قال كل منهما: أنا قتلته، فقال: هل مسحتما سيفيكما؟ قالا: لا؛ فنظر في السيفين، فقال: كلاكما قتله، سلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح. وكانا معاذ بن عفراء، ومعاذ بن عمرو بن الجموح».

والظاهر أن كلا الفتيين أصاب بسيفه أبا جهل، وأن أحدهما كانت ضربته أشد فعلا من ضربة صاحبه وأبلغ أثرًا، فلذلك جعل له الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سلب ذلك القتيل؛ غير أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أضاف القتل إليهما؛ تطييبًا لأنفسهما، من حيث إنهما ابتدراه جميعًا، وانقضا عليه في عزيمةِ الفتكِ به، وقد أصابه سيف كل منهما.

ومهما يكن من الأمرِ فقد استدل عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالعلامات والشواهد التي من شأنها أن تبينَ الحق فحكم على وفقها، ولم يقف عن الحكمِ لعدمِ وجود بينات أخرى؛ ولا شك أن الأصل الذي يُهتدى به إلى وجه العدالة في الحَكم أن

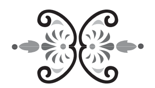
(١) ج٤ ص٥٣ في «باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلا فله سلبه» من كتاب الجهاد واليسر.

مـن وُجدت آثار الدم في سـيفه كان هو المحق في دعـواه، إلا أن يقوم برهان على خـلاف ذلك فيُحكم به، وذلك كالذي روي في إحـدى قضايا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فقد ذكـر ابن القيم في الطرق الحكمية[1] أن عليًّا أُتِي برجل وُجد في خربةٍ بيده سـكين متلطخ بدم، وبين يديه قتيل يتشحط في دمه، فسأله، فقال: أنا قتلته، قال: اذهبوا به فاقتلوه، فلما ذهبوا به أقبل رجل مسرعًا، فقال: يا قوم لا تعجلوا، ردوه إلى علي، فـردوه، فقال الرجل: يا أمير المؤمنين ما هذا صاحبه، أنا قتلته، فقال علي للأول: ما حملك على أن قلت أنا قاتله، ولـم تقتله؟ قال: يا أمير المؤمنين! وما أستطيع أن أصنع وقد وقف العسـس على الرجل يتشـحط في دمهِ وأنا واقفٌ وفي يدي سكين وفيهـا أثر الـدم، وقد أُخذت في خربـة؟ فخفت ألا يُقبل مني، وأن يكون قسـامةً، فاعترفت بما لم أصنع، واحتسبت نفسي عند الله، فقال علي: بئسما صنعت، فكيف كان حديثك؟ قال: إني رجل قصَّاب خرجت إلى حانوتي في الغَلَس فذبحت بقرة، وسـلختها، فبينما أنا أصلحها والسـكين في يدي أخذني البول، فأتيت خربة كانت بقربي فدخلتها، فقضيت حاجتي، وعدت أريد حانوتي؛ فإذا بهذا المقتول يتشحط في دمهِ، فراعني أمره، فوقفت أنظر إليه والسكين في يدي، فلم أشعر إلا بأصحابك قد وقفوا عليَّ فأخذوني، فقال الناس: هذا قتل هذا ما له قاتل سـواه، فأيقنت أنك لا تـترك قولهم لقولي، فاعترفت بما لـم أجنه، فقال عليٌّ للمقر الثاني: فأنت كيف كانت قصتك؟ فقال: أعرابي أفلس، فقتلت الرجل طمعًا في ماله، ثم سمعت حسَّ العسـس، فخرجت من الخربة واستقبلت هذا القصَّاب على الحال التي وصف، فاسـترت منه ببعـض الخربة، حتى أتى العسـس فأخذوه وأتوك بـه، فلما أمرت بقتله علمت أني أبوء بدمهِ أيضًا، فاعترفت بالحق، فقال علي للحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما الحكم في هذا؟ فقال: يا أمير المؤمنين! إن كان قد قتل نفسًـا فقد أحيا نفسًـا، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢]، فخلى عنه عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخرج دية القتيل من بيت المال.

(١) ص٥٥ و٥٦.

ففي هذه الحادثة قد اعتمد عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيما اعتمد على القرائن وشواهد الحال في إثبات تهمة القتل على القصَّاب، والإقرار جاء في طريق ذلك؛ ولولا أنه قد ظهر دليلٌ أقوى يثبت براءته منها لوقع عليه القصاص اعتمادًا على تلك القرائن التي توجب غلبة الظن بأنه هو القاتل.

هذا، والعلم الحديث يساعد اليوم كثيرًا على الاهتداءِ إلى طريقِ الحكم في مثل هذه الواقعة، فإنه يمكن اختبار آثار الدم الذي يكون على سيفِ المتهمِ أو سكينه أو ثيابه، ومضاهاته بدم من يدعي إصابته بتلك الآلة، وبذلك يكون الاطمئنان إلى عدالةِ ما يصدرُ من الأحكامِ في حوادث الدماء، وكذلك تحقيق آثار الأقدامِ وطبعات الأصابعِ التي تكون في مكانِ الجريمةِ في حوادث السرقة وغيرها، وتطبيق ذلك على من تحوم حوله الشبهة، له أثر كبير في كشفِ الحقيقةِ، وتمكين العدالة فهو شيء لا تأباه الشريعة، بل هي ترشد إليه بمبادئها العامة، وبفعل الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.



اجتهاد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

اجتهاده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قتال مانعي الزكاة – اجتهاده في إنشائه ولاية العهد

قد أوردنا فيما سبق أمثلة من أعمالِ الخلفاءِ الراشدين وتصرفاتهم التي كان عمادها الاجتهاد والأخذ بأحكامٍ هي من قسم السياسةِ الشرعيةِ التي لا يلزم أن تكونَ على وجهٍ واحدٍ في جميعِ الظروفِ والحالات، وإنما هي على حسب ما يراعى فيها من مصالحِ الأمةِ الدينية أو الدنيوية.

ونريد الآن أن نزيدَ بعض تلك الأمثلة إيضاحًا، ونضيف إليها طرفًا آخر من ذلك الاجتهاد السياسي الذي كان من أولئك الخلفاء؛ سواء أكان في الأعمال والتصرفاتِ التي ترجع إلى سلطةِ ولي الأمر الإدارية والتنفيذية، أم في القضاء وفصل الخصومات.

فمن ذلك اجتهاد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قتالِ مانعي الزكاةِ، وهو ما أخرجه البخاري[1] عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "**لما توفي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واستُخلِف أبو بكر بعده، وكَفرَ من كَفرَ من العربِ، قال عمر لأبي بكر، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؛ فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله؟ فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاةِ والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لقاتلتهم على منعه، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتالِ فعرفت أنه الحق**".

(١) صحيح البخاري ج٨ ص١٣٢ في باب «الاقتداء بسنن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» من كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة».

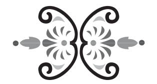
فأبو بكر الذي كان يحب الشورى ويعتز بها، ويلجأ إليها في الأمورِ التي لم يُحفظ فيها عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكم ولا رأي لم يقبل ما أشار به عمر من ترك قتال مَن منعوا الزكاة، وأصر على رأيه وتنفيذ فكرته؛ وكان عزمًا قويًّا، وحزمًا غالبًا واجتهادًا موفقًا قهر به المارقين من العربِ والمتمردين على نظامِ الإسلامِ.

ومن ذلك أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنشأ بالاجتهادِ مبدأ ولاية العهد؛ لكنه لم يجعله عهدًا إلى أحدٍ من أولاده، ولم يقرره نظامًا وراثيًّا في ذريته، ولا في كبارِ السنِّ أو الأعيان من أهله وعشيرته؛ بل عهد بالخلافةِ من بعده إلى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أحد اثنين كان يراهما أحق بذلك الأمر؛ فأما الآخر فهو علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

كان أبو بكر يعلم حق العلم أن الأصلَ في الخلافةِ أن يوكل الأمر فيها إلى الأمة، تختار من تراه أصلح للقيامِ بمواجبها؛ فإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مات ولم يعين من يخلفه في ولايةِ أمر المسلمين، لكن أبا بكر خشي -إذا هو ترك الأمر من غير أن يعين من يخلفه- أن يتكررَ مثل ذلك الخلاف الذي كان في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار، وأن ما قد يحدث من خلافٍ ربما لا يلقى من الحزم الذي يقطع امتداده وتسربه إلى الأمةِ مثل الحزم الذي لقيه هناك، فعهد بالخلافةِ، ولكنه لم يستبدَّ بهذا العهد، بل أخذ يشاور في عمر كبار الصحابة؛ مثل عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وأسيد بن حضير وغيرهم من المهاجرين والأنصار، وكانت كلمتهم أن عمر خير من يلي أمر المسلمين، سريرته خير من علانيته، وباطنه أجود من ظاهره، ثم لم يَفُتْهم أن ينقدَ الناقد منهم عمر بما هو معروفٌ به من الشدة، فأراهم أبو بكر أن عمر كان يراه إلى جانبهِ رقيقًا رحيمًا، فلعله كان يرى الشدة ضرورة تتوازن بها تلك الرقة، أما حين يصير إليه الأمر فإنه لا بد أن يتخذ خطة حكيمة حازمة وسطًا بين الشدة واللين، أو شديدة في مواطن الشدة رفيقة في مواطن اللين، ثم كشف لهم عن وجهةِ نظرهِ في عمر وعلي وتفضيله الأول على الثاني لولاية هذا الأمر فقال: إن عليًّا إذا اعترضته عقبة حاول

أن يقتحمها فإما كسرها، وإما كسرته: أما عمر فإنه إذا صادفته العقبة دار لها، وهكذا استقر الرأي أن يكتب بعهده إليه.

فهذا عمل سياسي حكيم تقره أصول الشريعةِ على قدر ما تقضي به المصلحة العامة.



اجتهاد عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ

اجتهاده في جعلِ غنائم الأرضِ وقفًا على المسلمين - تقريره مبدأ مراعاة الكفاية، والتمييز بحسبها بين الناسِ في العطاء - رأيه في وفد بزاخة على خلافِ رأي أبي بكر - رأيه في سعد بن أبي وقاص لما احتجب في قصره عن الرعية - طريقته في الضرب على أيدي أهل الفساد - سياسته في طلاق الثلاث - إشكالٌ على حُكمهِ بنفاذِ طلاق الثلاث - الجواب عن هذا الإشكال - سؤال أثاره هذا الجواب - جوابنا على ذلك

من اجتهادات عمر السياسية أنه كان يجعل غنائم الأرض وقفًا على مصالح المسلمين، ينتفع بثمراتها أولهم، ولا يحرم منها من يجيء بعدهم.

وفي ذلك ما أخرجه البخاري(١) عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «لولا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيبر».

وهكذا فعل عمر بسواد العراقِ: أبقاه وقفًا على المصالح العامة، وفرض فيه وظيفة الخراج، وذلك خلاف ما صنعه رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأرض خيبر، وقد استولى عليها عنوة، فإنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قسمها بين الفاتحين، لكنه أبقاها في أيدي اليهود يقومون عليها بالإصلاح والزرع، على نصف ما يخرج منها من ثمرة، حتى أجلاهم عنها عمر في خِلافتهِ إلى تيماء وأريحاء(٢).

ومن أعمالهِ الاجتهادية أنه خَالفَ ما كان عليه أبو بكر في بعضِ أبواب السياسة المالية؛ فقد كان أبو بكر يسوي بين الناس في العطاءِ والأرزاق، ويقول: إنهم جميعا عملوا لله، فأجورهم على الله، أما المال فهو عرض حاضر، يأكل منه البر والفاجر، وليس ثمنًا للأعمال.

(١) صحيح البخاري ج٥ ص٧٦ و٧٧ في باب «غزوة خيبر» من كتاب «المغازي».
(٢) [أخرجه البغوي ١١/ ٩٦ رقم ٢٧٢٠. تحقيق].

خالفه عمر في هذا لما ولي الأمر بعده، وقال: لا أجعل حظ من قاتل رسول الله كحظ من قاتل معه، وإنما الناس بسوابقهم، وحُسن بلائهم، وعِظم غنائهم في الإسلام، يتفاوتون في عطائهم وأرزاقهم على حسب تفاوتهم في تلك المزايا[1].

وهذا -كما ترى- تقرير لمبدأ الكفايات، وتشجيع لقوى الإنتاج، ونهوض بالعاملين أصحابِ المواهبِ الممتازة.

جاء في كتاب «الأموال»[2] لأبي عبيد أن أبا بكر لما قدم عليه المال جعل الناس فيه سواسية، وقال: «وددت أني أتخلص مما أنا فيه بالكفافِ، ويخلص لي جهادي مع رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

فكان قَسْمُه بين الناس قَسْما واحدًا، نصف دينار لكل إنسان؛ وأنه كُلِّم في أن يفاضل بين الناسِ في هذا القَسْم، فقال: فضائلهم عند الله؛ فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير.

أما عمر فكانَ يفضل الناس بعضهم على بعض، كلٌّ على سبقهِ وبلائهِ في الإسلام.

غير أن أبا عبيد يقول: وقد كان التفضيل رأي عمر الأول، وهو المشهور من رأيه، ثم جاء عنه شيء شبيه بالرجوعِ إلى رأي أبي بكر.

وهذا إن صح فهو في رأينا ليس رجوعًا من عمر عن خطأ إلى صوابٍ؛ وإنما هي ظروف واعتبارات كان يتغير الرأي فيها تبعًا لما يتجدد من المصالح.

ومن اجتهاد عمر الذي خالفَ فيه رأي أبي بكر ما أثبته أبو عبيد عن طارق بن شهاب قال: «قدم وَفْدُ بُزَاخَةَ من أَسَدٍ وَغَطَفَانَ على أبي بكر يسألونه الصُّلْحَ؛ فخيرهم أبو بكر بين الحرْبِ المُجْلِيَةِ وَالسِّلْمِ المُخْزِيَةِ؛ فقالوا له: هَذِهِ الْحَرْبُ المُجْلِيَةُ قد عرفناها؛ فما السِّلْمُ المُخْزِيَةُ؟ فقال: أن تنزع منكم الحَلْقَةُ وَالْكُرَاعُ،

(١) [أخرجه ابن أبي شيبة ٦/ ٤٥٢ رقم ٣٢٨٦٨، والبزار ١/ ٤٠٧ رقم ٢٨٦، والبيهقي ٦/ ٥٦٩ رقم ١٢٩٩٧. تحقيق].
(٢) ص٢٦٢- ٢٦٤.

وتتركـوا أقوامًا تتبعون أذناب الإبـل، حتى يري الله خليفة نبيـه والمهاجرين أمرًا يعذرونكـم فيـه؛ ونغنم ما أصبنا منكم، وتـردوا إلينا ما أصبتم منـا؛ وتدوا قتلانا، وتكون قتلاكم في النار. فقام عمر فقال: إنك قد رأيت رأيًا، وسنشير عليك؛ أما ما رأيت أن تنزع منهم الحلقة والكراع فنعم ما رأيت؛ وأما ما ذكرت أن يتركوا أقوامًا يتبعـون أذناب الإبل حتى يري الله خليفة نبيه والمهاجرين أمرًا يعذرونهم به فنعم ما رأيت؛ وأما ما ذكرت أن نغنم ما أصبنا منهم، ويردوا إلينا ما أصابوا منا فنعم ما رأيت؛ وأما ما رأيت أن يدوا قتلانا وتكون قتلاهم في النار فإن قتلانا قتلوا على أمر الله؛ أجورهم على الله ليست لهم ديات؛ قال فتابع القوم عمر»[1].

ومن اجتهاده رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ -وهو من السياسـةِ الإداريةِ التي يملكها ولي الأمر- مـا رواه الإمـام أحمد: «أن سـعد بن أبي وقـاص احتجب في قصـرهِ بالكوفةِ عن الرعية، وبلغ ذلك عمر بن الخطاب، فدعا محمد بن مسلمة، وقال له: اذهب إلى سـعد بالكوفـةِ، فحرق عليه قصره، ولا تحدثن حدثًا حتـى تأتيني؛ فذهب محمد إلـى الكوفة، فاشـترى من نبطيٍّ حزمة من حطبٍ، وشـرط عليـه حملها إلى قصرِ سـعد؛ فلما وصل إليه ألقى الحزمة فيه وأضرم فيها النار، فخرج سـعد، فقال: ما هذا؟ قال: عزمة أمير المؤمنين: فتركه حتى أحرق، ثم انصرف إلى المدينة؛ وكان عرض عليه سعد نفقته، فأبى أن يقبلها، فلما قدم على عمر قال: هلا قبلت نفقته؛ قال: إنك قلت: «لا تحدثن حدثًا حتى تأتيني»[2].

وهكـذا يسـير عمر باجتهاده السـديد في السياسـةِ الإدارية التـي يقصد منها إقرار النظام، وسـد طرائق الشـر على ما يراه كفيلا بالمصلحة العامة، فكان يأخذ المجرميـن بمختلـف العقوبات، ويضـرب على التهم والشـبهات، ويهدم بيوت

(١) كتاب الأموال لأبي عبيد ص١٩٦- ١٩٨.

(٢) [أورده ابن القيم في الطرق الحكمية ١/ ٤٠ مختصرا وعزاه لأحمد في مسائل ابنه صالح، وهو هناك بتمامه ٢/ ١٧٤ رقم ٧٤٠. تحقيق].

الشر والمنكر في غير لينٍ ولا هوادة: أحرق قرية برمتها كانت تباع فيها الخمر، وأمر بإحراق حانوت لخمار اسمه «رويشد» وقال: حرقوا حانوت فويسق.

ثم كانت له فراسة لا تكاد تخطئ، وكثيرًا ما كان -بجودة ذهنه وقوة فراسته- يدرك الغاية ويكشف معميات الحوادث.

ومما يستوجب لفت النظر من اجتهاداتِ عمر حكمه بنفاذ الطلاق الثلاث على من أوقعه جملة.

وفي ذلك يروي أحمد ومسلم عن ابن عباس أنه «كان الطلاق على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: «إن الناس قد استعجلوا أمرًا كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم»[1].

ويروي مسلم أيضًا: «أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، ألم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع[2] الناس في الطلاق فأجازه عليهم»[3].

هاتان الروايتان متفقتان في أمرين، هما لب الحديث وجوهره:

الأول: أن طلاق الثلاث دفعةً كان يعتبر طلقة واحدة على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وصدرًا من خلافة عمر.

الثاني: أنه من أجل تتابع الناس على الطلاقِ الثلاث، واستعجالهم البينونة، وعدم وقوفهم عند حدود الأناة المطلوبة في إيقاع الثلاث متفرقة؛ رغبة في التروي وتدبر العاقبة، وحرصًا على عقدة الزواج من أن تنفصم إلا إذا أصبحت عشرة

(١) [أخرجه ومسلم ٢/ ١٠٩٩ رقم ١٤٧٢، أحمد ٥/ ٦١ رقم ٢٨٧٤. تحقيق].
(٢) روي هذا اللفظ بالباء الموحدة؛ ومعناه ظاهر؛ وقيل بياء مثناة، وقد اقتصر عليه الشوكاني في نيل الأوطار ج٧ ص١٦؛ والتتايع هو -كما قال- الوقوع في الشر من غير تماسك ولا توقف. [الصحاح ٣/ ١١٩٢، ولسان العرب ٨/ ٣٨. تحقيق].
(٣) [أخرجه مسلم ٢/ ١٠٩٩ رقم ١٤٧٢. تحقيق].

الزوجية لا يرجى لها الدوام – من أجل تتابع الناس على ذلك – رأى عمر أن ينفذ عليهم طلاق الثلاث، ولم يخالفه أحد من الصحابة في هذا الرأي.

غير أن هذا مشكل من وجهين:

الأول: أنه كيف يسوغ لعمر أن يخالفَ ما كان عليه العمل في عهد الرسول في أمر ليس من السياسةِ التي تختلف باختلاف أحوال الناس وأزمنتهم؟ فإن الشأن في أحكام الطلاق – ولا سيما ما يتعلق منها بالعدد، وما يكون من ذلك سنيًّا وما يكون بدعيًّا – أنها من النظام العام، والفقه الثابت الذي لا تختلف فيه المصالح.

الثاني: أن ما جاء في هاتين الروايتين يخالف ما صح من السنن والآثار، وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين:

فقد روى الدارقطني والطبراني «**أن عبد الله بن عمر طلق امرأته تطليقة وهي حائض ثم أراد أن يتبعها بتطليقتين أخريين عند القرأين فبلغ ذلك رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **فقال: يا ابن عمر، ما هكذا أمرك الله تعالى، إنك قد أخطأت السنة؛ والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء، وقال ابن عمر: فأمرني رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فراجعتها، ثم قال: إذا هي طهرت فطلق عند ذلك أو أمسك؛ فقلت: يا رسول الله! أرأيت لو طلقتها ثلاثا أكان يحل لي أن أراجعها؟ قال: لا، كانت تبين منك وتكون معصية**»[1].

فظاهر سؤال ابن عمر أنه إنما كان عن إيقاع الثلاث دفعة، فهو يريد أن يعرف الحكم في إيقاعِ الثلاثِ لو كانت مكان تلك الواحدة التي أوقعها في حالة الحيض: أكان يجوز له معها أن يراجعَ؟ وقد أخبره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعدم جواز المراجعة حينذاك؛ لوقوع البينونة الكاملة.

(١) منتقى الأخبار لابن تيمية ج٧ ص١٢ الطبعة المنيرية الثانية سنة ١٣٤٤هـ. [أخرجه الطبراني ١٣/ ٢٥١ رقم ١٣٩٩٧، والدارقطني ٥/ ٥٦ رقم ٣٩٧٤. تحقيق].

ويمكـن أن يقال أيضًا: إن الحديث يدل على أنه لا فرق في الحكم بين إيقاع الثلاثـة جملة وإيقاعها مفرقة؛ من حيث إنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لم يستفسـر ابن عمر عـن كيفيـة إيقاع تلك الثلاث التي أوردها في السـؤال، ولم يفصل في الجواب بما نعلم منه أن حكمَ الثلاث المجموعة يخالف حكم المفرقة، فكان ذلك دليلا على أنهما سواء في البينونة.

وأيًّا ما كان فاحتمال أن سؤالَ ابن عمر كان عن حكم الثلاثِ المفرقة احتمال بعيدٌ لا يؤثر على ما هو الظاهر من الحديث.

نعـم، قد جاء في فتح القدير وغيره من معتـبراتِ الكتبِ أن رواية الدارقطني لهذا الحديث قد وقع فيها عطاء الخراساني الذي اختلف في توثيقه: وثقه الترمذي والنسـائي وأبو حاتم، وضعفـه بعض العلماء بكثرة الوهم وسـوء الحفظ غير أنه -كما قال الكمال- قد توبع على روايته سندًا ومتنًا في رواية الطبراني، وذلك يقوي تلك الرواية، ويجعل احتمال نسيانه شيئا في هذا الحديث ضعيفًا(1).

وفي سنن أبي داود "أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة ألبتة، فأخبر النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك فقال: والله ما أردت إلا واحدة، فقال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: والله مـا أردت إلا واحـدة؟ فقـال ركانـة: والله مـا أردت إلا واحـدة، فردهـا إليه رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فطلقهـا الثانيـة في زمن عمـر، والثالثة في زمـن عثمان. ورواه الشافعي هكذا بلفظ ألبتة في كتاب الأم(2).

وعند أبي داود أن هذا هو أصح ما يُروى في حَادثةِ ركانة أن طَلاقَه امرأته كان بلفـظ « ألبتة» ولم يكن ثلاثًـا بلفظ العدد أو بطلقات متتابعـة؛ لكنه ظاهر الدلالة علـى أن طـلاق «ألبتة» لو نوى به البينونة الكبرى فإنه تقـع به هذه البينونة؛ وذلك يفيـد أنه لو كان بلفظِ الثلاث صراحـة كان يقع ثلاثًا أيضًا وبطريق الأولى كما هو ظاهر.

(1) [فتح القدير ٣/ ٤٦٧. تحقيق].
(2) ج٧ ص٢٦٩ وانظر منتقى الأخبار لابن تيمية ج٧ ص١١ المطبعة المنيرية الثانية سنة ١٣٤٤هـ.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين»[1] في بيان أن المعتبر في الأعمالِ والأقوال القصد والنية... ما نصه: «وأما حديث ركانة لما طلق امرأته ألبتة، وأحلفه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه إنما أراد واحدة، فمن أعظم الأدلة على صحةِ هذه القاعدة، وأن الاعتبار في العقود بنيات أصحابها ومقاصدهم، وإن خالفت ظواهر ألفاظهم؛ فإن لفظ «ألبتة» يقتضي أنها قد بانت منه، وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح، وأنه لم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه ألبتة، كما يدل عليه لفظ «ألبتة» لغةً وعرفًا، ومع هذا فردها إليه وقبل قوله إنها واحدة، مع مخالفة الظواهر اعتمادًا على قصدهِ ونيته، فلولا اعتبار القصود في العقود لما نفعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بينة.

فهذا الحديث أصل لهذه القاعدة؛ وقد قبل منه في الحكم، ودينه فيما بينه وبين الله، فلم يقض عليه بما أظهر من لفظه لما أخبره بأن نيته وقصده كان خلاف ذلك». اهـ.

ويتبين منه أنه إذا قصد بلفظ «ألبتة» طلاق الثلاث كان ثلاثًا وبانت به المرأة بينونة كبرى، فكذلك الطلاق بلفظ الثلاث لا فرق بينهما في شيء.

هذا وإنا لا ندري كيف يمكن التوفيق بين ما يقتضيه كلام ابن القيم هذا، وما يراه في طلاق الثلاث أنه لا يقع به إلا واحدة.

وفي سنن أبي داود عن مجاهد قال: «كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال: إنه طلق امرأته ثلاثا، فسكت حتى ظننت أنه رادُّها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقة، ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجًا، عصيت ربك وبانت منك امرأتك»[2].

---

(١) ج٣ ص١١٣ المطبعة المنيرية.

(٢) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار للشوكاني ج٧ ص١٤، الطبعة المنيرية الثانية سنة ١٣٤٤هـ. [أخرجه أبو داود ٣/ ٥١٩ رقم ٢١٩٧. تحقيق].

وفي الموطأ: «أن رجلا قال لابن عباس: إني طلقت امرأتي مائة تطليقة فماذا ترى عليَّ؟ فقال ابن عباس: طلقت منك ثلاثًا؛ وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزوًا»(١).

وفي الموطأ أيضًا: «إن رجلا جاء إلى ابن مسعود فقال: إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات؛ فقال: ما قيل لك؟ فقال: قيل لي بانت منك؛ قال: هو مثل ما يقولون(٢).

هذا إلى روايات أخرى عن علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبي هريرة يثبت فيها أن طلاق الثلاث وما فوق يقع به ثلاث.

فكيف مع هذه المرويات من السننِ والآثار يفهم حديث ابن عباس أن طلاق الثلاث كانت تقع به واحدة على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وصدرًا من خلافة عمر؟

والجواب: أن طلاق الثلاث بصيغة العدد أو بتكريرِ اللفظ ثلاث مرات مع نية إيقاع الثلاث يكاد يكون الحكم فيه مستفيضًا عن الصحابةِ والتابعين أنه يقع به ثلاث.

وقد قدمنا في ذلك واقعة عبد الله بن عمر، وما حكم به فيها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وكذلك حديث ركانة بن عبد يزيد.

وإذًا فيجب الجمع بين هذه الروايات، وما رواه أحمد ومسلم عن ابن عباس أن طلاق الثلاث كان يحكم به واحدة.

وقد ذكر العلماء وجوهًا لهذا الجمع نختار منها ما حكاه ابن القيم في «زاد المعاد»(٣) عن ابن جريج أن حديث ابن عباس هذا محمول على نوعٍ خاص من الطلاق الثلاث، وهو ما يكرر فيه لفظ الطلاق، مثل أن يقول: أنتِ طالق أنت

(١) [أخرجه مالك ٤/ ٧٨٩ رقم ٢٠٢١. تحقيق].
(٢) [أخرجه مالك ٤/ ٧٨٩ رقم ٢٠٢٢. تحقيق].
(٣) ج٧ ص١٧٣ و١٧٤ على هامش شرح المواهب اللدنية، المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٨هـ.

طالق أنت طالق. وذلك أن الناس كانوا في العهد الأول على حال طيبة من الصدق وسلامة الدين، ولم يكن فيهم خِب[1] ولا خداع ولا كذب، فكانوا يصدقون في دعواهم أنهم يريدون بالتكرير التأكيد لا إيقاع الثلاث، فلما رأى عمر أمورًا ظهرت، وأحوالا تغيرت، منع مِن حَمْل اللفظ على التكرار وألزمهم الثلاث.

وبعد: فهل يمكن مع ما ورد من تلك الأحاديث والآثار الظاهرة في أن طلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ يقع ثلاثًا -ومع الجمعِ بينها وبين ما رواه أحمد ومسلم على الوجه الذي قدمناه- أن يقال: إن عمر قدَ خالف ما كان عليه العمل على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعهد أبي بكر حتى يعتبر إمضاؤه الثلاث من قبيل الأحكام السياسية التي راعى فيها مصلحة الزمن؟ ألم يكن في إنفاذه الثلاث ثلاثًا متمشيًا مع ما كان عليه جمهور الصحابة، وما صح من تلك الآثار والسنن من أن الثلاث دفعة تقع ثلاثا؟

والجواب:

أن مخالفة عمر لما كان عليه في صدر ولايته، وما كان عليه العمل قبله واضحة في أنه لم يعد يسمع لمن يكرر لفظة الطلاق ثلاث مرات دفعة واحدة أنه قصد بذلك التأكيد، ولم يُرِد إلا إيقاع واحدة، كما كان يسمع ذلك من قبل؛ ولم يعد يفرق بين من يدعي التأكيد ومن لا يدعيه؛ نظرًا لتتابع الناس في ذلك النوع من الطلاق، وتغير حالهم عما كان من قبل من التمسك بالصدقِ والتزامِ قول الحق: أراد عمر أن يسدَّ هذا الطريق الذي تتابعوا فيه أو يضيقه عليهم، فحَكم بإمضاءِ الثلاث حتى على من كان في الواقع لا يريد إلا التأكيد.

فالجديد في تصرف عمر ليس هو الحكم بأن الثلاث يقعن ثلاثا، وإنما هو في إمضاءِ الثلاث على صاحبها من غير تنويه وسؤال عما يريد بذلك، وفي إمضائها

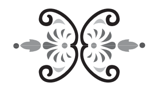
(١) الخب بكسر الخاء الخداع؛ وبفتحها الرجل الخداع، ويقال فيه بالكسر أيضا تسمية بالمصدر. (القاموس والمصباح). [المصباح المنير ١/ ١٦٢، والقاموس المحيط ١/ ٧٧. تحقيق].

حتى مع دعوى إرادة طلقة واحدة، ولا شك أن هذا تصرف سياسي خالف فيه عمر -من أجل ما رأى من المصلحة- حكم أبي بكر، وما كان عليه العمل في عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. والله تعالى أعلم.

هذا هو ما وفق الله لجمعه وتحريره في هذه المباحث الدقيقةِ التي ألممت بها في هذه الرسالة.

وأرجو أن أكون قد وُفِّقت في تحديدِ معانيها وإصابة ما ينبغي أن يكون غرضًا لمن يعالج موضوعاتها ممن يعنيهم البحث في هذه الشريعةِ العظيمةِ التي سعدنا بها، ويسعد بها كل من يريد الخير والنظام والعدل إلى يوم الدين.

والحمد لله رب العالمين



المراجع

أ - القرآن الكريم

ب- كتب التفسير:

١- تفسير القرطبي.

٢- تفسير الكشاف للزمخشري.

٣- كتاب أحكام القرآن لابن العربي.

ج- كتب السنة:

١- صحيح البخاري.

٢- صحيح مسلم.

٣- شرح فتح الباري على البخاري لابن حجر العسقلاني.

٤- منتقى الأخبار لابن تيمية الكبير بشرح نيل الأوطار للشوكاني.

٥- المواهب اللدنية بشرح الزرقاني.

٦- النهاية لابن الأثير.

٧- شرح الشفاء لشهاب الدين الخفاجي المصري.

٨- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة.

د- كتب أصول الفقه:

١- الرسالة للإمام الشافعي.

٢- المنخول للغزالي «مخطوط».

٣- المستصفى للغزالي.

٤- المنهاج للبيضاوي مع شرح الإسنوي.

٥- الإحكام للآمدي.

٦- جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلي وحاشية العطار.

٧- مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد.

٨- التلويح لسعد الدين التفتازاني.

٩- الموافقات للشاطبي.

١٠- الفروق للقرافي.

١١- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم.

١٢- شرح مسلم الثبوت.

١٣- التحرير للكمال بن الهمام مع شرح التقرير والتحبير.

١٤- كشف الأسرار على أصول البزدوي.

١٥- المرآة مع حاشية الأزميري.

١٦- المنار مع حاشية اللكنوي.

هـ - كتب الفقه:

فقه الحنفية:

١- مراقي الفلاح مع حاشية الطهطاوي.

٢- الكنز مع شرح التبيين للزيلعي.

٣- معين الحكام فيما يتردد على الخصمين من الأحكامِ لعلاء الدين الطرابلسي.

٤- الهداية مع فتح القدير لابن الهمام.

٥- الدر مع حاشية ابن عابدين.

٦- مجموعة الرسائل لابن عابدين.

٧- بدائع الصنائع للكاساني.

٨- الفتاوى البزازية.

٩- الذخيرة البرهانية «مخطوط».

فقه المالكية:

١- مقدمات المدونة لابن رشد الكبير.

فقه الشافعية:

٢- كتاب الأم للإمام الشافعي.

و- كتب السياسة الشرعية والفقه العام:

١- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية.

٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم.

٣- زاد المعاد لابن القيم.

٤- الأموال لأبي عبيد.

٥- تبصرة الحكام لابن فرحون.

ز- كتب التاريخ الإسلامي:

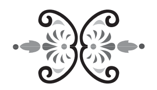
١- أخبار القضاة لوكيع «مخطوط».

٢- البداية والنهاية لابن كثير.

ح- كتب اللغة:

١- القاموس المحيط.

٢- المصباح المنير.



محتويات المجلد الرابع

السياسة الشرعية للشيخ/ محمد السايس

